

کتابخانه اصفیه سرکار عالی حیدرآباد دکن

۲۰۴۱۵

۲۲۲۹۵

نمبر و خصل

۱۷ ارداد ۳۲۳ ف

تاریخ و خصل

مجموعه تہافتہ الفلاسفہ

نام کتاب

کلام

فن کتاب

۱۴۲۲

نمبر کتاب فن مذکور

منه

- ٣ مقدمة ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل
- ٤ مقدمة ثانية ليعلم أن الخلاف بينهم
- ٥ مقدمة ثالثة ليعلم أن المقصود
- ٦ مقدمة رابعة من عظام حيل هؤلاء
- ٧ مسألة في أبطال قولهم بقدوم العالم
- ٨ إيراد أدلتهم
- ٩ الاعتراض من وجهين أحدهما
- ١٠ والجواب أن يقال استحالة إرادة قديمة
- ١١ الوجه الثاني في الاعتراض هو أننا نقول
- ١٢ أما القطب فيه أنه ان السمعاء كرهة متحركة على قطبين
- ١٣ الاعتراض الثاني على أصل دليلهم أن يقال
- ١٤ دليل فإن لهم في المسئلة زعموا أن القائل بأن العالم متأخر عن الله
- ١٥ الاعتراض هو أن يقال الزمان حادث
- ١٦ بقى أننا نقول لله وجود ولا طام معه
- ١٧ صبغة ثانية لهم في الزمان قدم الزمان
- ١٨ الاعتراض أن كل هذا من عمل الوهم
- ١٩ وجوابنا في تفصيل الوهم تقدير الامكانيات الزمانية
- ٢٠ دليل ثالث لهم على قدم العالم
- ٢١ دليل رابع لهم وهو أنهم قالوا كل حادث
- ٢٢ الاعتراض أن يقال لا يمكن الذي ذكره
- ٢٣ مسألة في أبطال قولهم في أبدية العالم وازمان والحركة
- ٢٤ أما المعتزلة فانهم قالوا فعله الصادر منه موجود
- ٢٥ الفقرة الثانية الكرامية حيث قالوا ان فعله الاعدام
- ٢٦ الفقرة الثالثة الاشعرية اذا قالوا اما الاعراض فانها تنفي
- ٢٧ الفقرة الرابعة طائفة أخرى من الاشعرية
- ٢٨ مسألة في بيان دليلهم بقرولهم ان الله فاعل العالم وصانعه
- ٢٩ والجواب أن كل ذلك بطريق المجاز
- ٣٠ وأما الجاهلون مع الله فيجبوز أن يكونوا حادثين
- ٣١ وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة فمضبول
- ٣٢ مسألة في بيان يحجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم

- ٣٥ والجواب ان هذا الاشكال في النفوس أوردناه على ابن سينا
 ٣٦ مسألة في بيان تجزئهم عن اقامة الدليل على أن الله تعالى واحد
 ٣٧ المسالك الاول قولهم انهم لو كانوا اثنين لكان نوع وحوب الوجود مغولا على كل واحد
 منها

٣٨ مسالكهم الثاني ان قالوا لو فرضنا واسبى الوجود لكانا متساويين من كل وجه

٣٩ ولتعم هذه المسئلة على حبالها

٤٠ والعمدة في مذهبيهم انهم يقولون ذات الابد الاول واحد

٤١ مسألة اتعقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للابد الاول

٤٢ ولهم مسلكان الاول قولهم البرهان عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف

٤٣ المسلك الثاني قولهم ان العلم والقدرة فينا للسادنطين في ماهية ذاتنا

٤٤ واما الجسم فاعلم ان يكون هو الاول لانه حادث

٤٥ فان قيل هذا الاشكال انما يلزم على ابن سينا حيث يزعم ان الاول يعلم غيره

٤٦ مسألة في ابطال قولهم ان الاول لا يجوز ان يشارك غيره في جنس وفارقة بفصل

٤٧ اما المطالبة فهي ان يقال هذا حكاية المذهب

٤٨ المسلك الثاني الالتزام

٤٩ مسألة في ابطال قولهم ان وجود الاول بسيط

٥٠ المسلك الثاني هو ان نقول وجود بلا ماهية ولا حقيقة غيره مقول

٥١ مسألة في تجزئهم عن اقامة الدليل على أن الاول ليس بجسم

٥٢ مسألة في تجزئهم عن يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الاوضاع والاحتماس بنوع كلي

٥٣ مسألة في تجزئهم عن اقامة الدليل على أن الاول يعرف ذاته أينما

٥٤ مسألة في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات

٥٥ مسألة في تجزئهم عن اقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بمركبة

الدورية

٥٦ مسألة في ابطال ما ذكره من الغرض الحركة للسماء

٥٧ مسألة في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الساقطة في هذا

العالم

٥٨ المقدمة الثانية قولهم انه يقتصر الى تصور جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم

٥٩ المقدمة الثالثة وهي التحكم البعيد جدا قولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور الساقطة

توابعها ولوازمها

٦٠ مسألة الاقتران بين ما يعتقد في العادة من مباديهم مع ما ليس فيه ويرى بانها

٦١ المسلك الثاني ونحوه الخلاص من هذه التنبهات

٦٢ مسألة في تجزئهم عن اقامة البرهان الذي على أن نفس الان لا يكون له وجود واحد

٧٤ دليل أول قولهم ان العلوم العقلية تحمل النفس الانسانية
 ٧٥ دليل ثان قالوا ان كل العلم بالله لوم الواحد العقلي وهو العلوم المجرد عن المادة منطبق
 في المادة

٧٦ دليل ثالث قولهم العلم لو كان في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء
 ٧٦ دليل رابع قالوا ان كل العلم محل جزأ من القاب أو الدماغ مثلا فالجهل ضده
 ٧٦ دليل خامس قولهم ان كان العقل يدرك المعقول بالية جسمانية فهو لا يعقل نفسه
 ٧٧ دليل سادس قالوا لو كان العقل يدرك بالية جسمانية كالابصار لما أدرك آتته
 ٧٨ دليل سابع قالوا القوى الدراكية بالالات الجسمانية يعرض لها من الموانع على
 العمل بادامة الادراك كالال

٧٨ دليل ثامن قالوا اجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشو
 ٧٩ دليل تاسع قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه
 ٨٠ دللنا طائفة قاله القوة العقلية قدرك الكلمات العامة العقلية

قولهم ان النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها
 نكارهم لبعض الاجساد وورد الارواح الى الابدان
 ثم تقدير العود الى الابدان لا بعد وثلاثة أقسام
 قالوا ليس من المقدور ان يقلب الحديد ثوباً منسوجاً
 قال قائل قد فصلتم مذهب هؤلاء

... من تصاويل الآديان والمثل ويعتقدون انها لو
 سمعهم ورافق ما حكى لهم من عقائد مذهبهم فحملوا ابا
 بنهم وانفردوا في ملكهم وترفعوا عن مساعدة المجاهير والدهم
 بان الايمان طنائان اظهرا التكايس في التزرع عن تقليد
 الجمال وغفلة منهم عن الانتقال الى تقليد عن تقليد عن
 حسن من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدا بالتمسار الى
 خبير وتحققا والبلاء من العوام بمغزل عن فضيحة هذه الميواة فليس
 كما من بالتشبه بدوى الضلالات والبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة
 في السلامة من بصيرة حولاه فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابض على
 أن يغير مذهب الكبار ردا على العلامه القدماء ميناهافت عقيدتهم وتناقص
 يتعلق بالالهيات وكاشعا عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحف
 عبرة عند الاذكياء أعني ما اختصوا به عن المجاهير والدهم من فنون العقائد والاراء
 مع حكاية مذهبهم على وجهه ايتبين لهؤلاء المحدثه تقليد الاتفاق كل مرموق من الاوائل والاولاء
 عني الايمان بالله واليوم الآخر وان الاختلافات راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين القصرين
 الذين لاجلها بعث الانبياء المرسلين بالمعجزات وانه لم يذهب الى انكارهما الا شذوذا يسيرة
 من ذوى العقول المنكوسة والاراء المعكوسة الذين لا يوبه لهم ولا يعابهم فيما بين المنظار ول
 بعدن الا في زمرة الشياطين الاشرار وغمار الاعبياء والافعال كيف عن غلوته من يظن أن
 التجمل بالكفر تقليدا يدل على حسن رايه أو يشعر بفطنته وذكرائه اذ يتحقق ان هؤلاء الذين
 تشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم برآء عما قد فوا به من جحد الشرائع وانهم مؤمنون
 بالله ومصدقون لرسوله ولكنهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الاصول فذرلوا فيها فضلو واضلوا
 عن سواء السبيل ونحن نكشف عن فنون ما اتخذوا به من التخائيل والاباطيل ونبين أن ذلك
 هو بل ما وراءه تحصيل والله تعالى ولى التوفيق لاطهار ما قصدناه من التحقيق ولنصدر الآن
 الكتاب عقدمات تعرب عن مساق الكلام في الكتاب (مقدمة) ليعلم أن الخوض في حكاية
 اختلاف الفلاسفة تطويل فان خبطهم طويل ونزاعهم كثير وآراءهم منقشرة وطرقتهم متباعدة
 متدبرة (فلنقتصر) على اظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم
 الاول فانه رتب علومهم وهذبها بنوعهم وحذف الحشون آرائهم وانتقى ما هو الاقرب الى اصول
 آرائهم وهو ارسطاطاليس وقد ردت على كل من قبله حتى على اساتذته المقب عندهم بافلاطون
 الالهى ثم اعتذر عن مخالفته اساتذته بان قال افلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق اصدق
 منه (وانما) تقليدا هذه الحكاية عنهم ليعلم انه لا ثبت ولا يقين اذهبهم عندهم وانهم يمكنون
 وتفهمن من غير تحقيق ويعين ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسية

نصروا بن سينا فله تقتصر على ابطال ما اختاره ورأيا
 باهجره واستند كفاه من المتابعة فيه لا يقارى
 الله فليعلم انما تقتصر ون على رد مذهبهم بحسب
 سب انتشار المذهب (مقدمة ثمانية) ليعلم ان الخلاف
 وسام (قسم) يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كسميته
 به اسم الجواهر بانه موجود لا في موضوع أى القائه
 لم يريدوا بالجواهر المتجزى على ما أرادوه خصوصهم ولا
 بالنفس اذن صار متفقا عليه رجوع الكلام في التعبير به

اللغة واكثرهم لا يسمونه جوهرا وان سوت اللغة علاقته رجح جواز اطلاقه في
 المباحث الفقهية فان تحريم اطلاق الاسامي وابطاحها يؤخذ مما يدل عليه مقلوهر الشر
 تقول هذا النادر المتكاملون في الصفات ولم يورده الفقهاء في فن الفقه فلا ينبغي ان
 عليك حقائق الامور بالعادات والمراشيم فقد عرفت انه بحث عن جواز التلقظ بلفظ صدق ههنا
 على المسمى به فهو كالبحث عن جواز فعل من الافعال (القسم الثاني) مما لا يصدد مذهبهم فيه
 أصلا من أصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرسل صلوات الله عليهم منازعتهم
 فيه كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن انحاء ضوء القمر بتوسط الارض بينه وبين الشمس من
 حيث انه يقتبس نور من الشمس والارض كرة والهواء محيط بها من الجوانب فاذا وقع
 القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر
 بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة وهذا الفن
 أيضا مستأنص في ابطاله اذ لا يتعلق به غرض ومن ظن ان المناظرة في ابطال هذا من الدين
 فقد جنى على الدين وضعف أمره فان هذه الامور تقوم عليها ابراهيم ههنا سببه وحسابه لا يبقى
 معه هاربية فمن يطلع عليها ويتحقق أدلتها حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما
 ومدة بقائهما الى الانجلاء اذ قيل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب
 في الشرع وضرر الشرع من ينصره لا بطريقة أكثر من ضرره من يطن فيه بطريقه وهو كما
 قيل عدو قائل خبر من صدق باهل (فان قيل) فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
 الشمس والقمر لا يتبان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياة فاذا رأيت ذلك فافزعوا الى
 ذكر الله تعالى والصلاة فكيف يلائم هذا ما قالوه (قلنا) وليس في هذا ما يناقض ما قالوه اذ ليس فيه
 الاثني وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياة والامر بالصلاة عنده والشرع الذي يأمر بالصلاة عند
 الزوال والغروب والطلوع من أين يعمد منه ان يأمر عند الكسوف بما استحبوا (فان قيل) فقد
 روي انه قال في آخر الحديث ولكن الله اذا أنجلى لشيء خضع له فيدل على ان الكسوف خضوع

بسبب التجلي (قائلاً) هذه الزيادة لم يصح نقلها فيجب تكذيبه بنقله وانما المروي ما ذكرناه
 كيف ولو كان صحيحاً لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية فيكم من ظواهر أولت بالادلة
 القطعية التي لا تنتهي في الوضوح الى هذا الحد وأعظم ما يقدح به المحدث ان يصرح ناصراً
 الشرع بان هذا أو أمثاله على خلاف الشرع فيصهل عليه طريق ابطال الشرع ان كان شرطه
 امثال ذلك وهذا الان البحث في العالم عن كونه حادثاً أو قديماً ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة
 أو بسطاً أو مثناً أو مسدداً أو سواء كانت السموات وما تحتها ثلاثه عشر طبقه كما قالوه أو أقل أو
 أكثر فنسبة النظر فيه الى الجحز الالهى كنسبة النظر الى طبقات المصل وعددها وعدد حجب
 ائرها فالقصور كونها من فعل الله فقص كيف ما كانت (القسم الثالث) ما يتعاقب النزاع
 فيه أصل من أصول الدين كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان خسر الاجساد
 والابدان وقد أنكرنا جميع ذلك فهذه العن وتطائر هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم
 فيه دون ما عداه (مقدمة ثالثة) ليعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة فظن أن
 مسائلهم نفيته عن التناقض ببيان وجوهها ففهم فلذلك أنالا أدخل في الاعتراض عليهم الادخول
 مطالبه منكر لا دخول مدع مثبت فأبطل عليهم ما اعتقدوه ومقطوعا به بالامات مختلفة فالزمهم
 تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب السكرامية وطورا مذهب الواقعية ولا أتخص ذابا عن
 مذهب مخصوص بل اجعل جميع الفرق الباطنواحد اعلمهم فان سائر الفرق ربما خالفوا في
 التفصيل وهؤلاء يتعرضون لاصول الدين فلتتظاهروا عليهم فعندنا اشدائد تذهب الاحقاد
 (مقدمة رابعة) من عظام حمل هؤلاء في الاستدراج اذا أورد عليهم اشكال في معرض الحجاج
 قولهم ان هذه العلوم الالهية عامضة خفية وهي أعصى العلوم على الافهام الذكية ولا يتوصل
 الى معرفة الجواب عن هذه الاشكال الا بالتقديم الى باضيات والمنطقيات فنقلدهم في
 كفرهم ان خطرله اشكال على مذهبهم بحسن الظن بهم ويقولون لاشك في أن علومهم مشتملة على
 حله وانما يصير على دركه لا في لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الز باضيات (فنقول) أما الز باضيات
 التي هي نظري الحكم المنفصل وهو الحساب فلا تعلق لها بالالهييات وقول القائل ان الالهييات يحتاج
 اليها خرق كقول القائل ان الطب والنحو واللغة يحتاج اليها الحساب أو الحساب يحتاج الى الطب
 (وأما الهندسيات التي هي نظري الحكم المتصل يرجع حاصله الى بيان ان السموات وما تحتها
 الى المراكز كروى الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان عدد الاكز المتحركة في الافلاك وبيان
 مقدار حرارتها فانه لم لهم جميع ذلك جديلاً أو اعتقاداً فلا يحتاجون الى اقامة البراهين عليه ولا
 يقدح ذلك في شيء من النظر الالهى وهو كقول القائل العلم بان هذا البيت حصل بصنع صانع
 بناء عالم مريد قادر على يقتصر الى أن يعرف ان البيت مسدس أو مثنى وان يعرف عدد جذوعه
 وعدد دلبانته وهو هذيان لا يخفى فساد وكقول القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثه مالم
 يعرف عدد طبقاتها ولا يعرف كون هذه الزمانه حادثه مالم يعرف عدد حباتها وهو هجر من
 العلم كما قالوا قد علمه ان المنصه ان لا يدوم احكامها فهو هجر من العلم

اسم المنطق فان أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا
الحيال واستئصال هذه الحيلة في الاضلال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في غير هذا
الكتاب ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والاصوليين بل نورد هاهنا عبارات المنطقيين ونصها في
قوالهم ونقتفي آثارهم لفظ اللفظ ونناظرهم في هذا الكتاب باعنتهم أعني بعباراتهم في المنطق
ونوضح ان ما شرأوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في
كتاب القياس وما وضعوه من الاوضاع في ايساغوجي وقا يغوريوس التي هي من اجزاء المنطق
مقدمة لم يمكنوا من الوفاء بشئ منه في علومهم الالهية ولكنه ان نرى ان نفرد مدارك العقول
في غير هذا الكتاب فانه كالاكتفاء لدركه مقصود هذا الكتاب ونفرد له كتابا مفردا يرجع اليه ولكن
رب ناظر يستغنى عنه في الفهم فيؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم ألفاظنا
في آحاد المسائل في الرد عليهم فيذهب في ان يمتدئ أولا بحفظ الكتاب الذي سمينه معيار العلم
الذي هو الملقب بالمنطق عندهم (ولنذكر الآن) بعدا المقدمات فهورست المسائل التي اطهرنا
تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب (وهي) عشرون مسألة (المسئلة الاولى) في ابطال
مذهبهم في أزلية العالم (المسئلة الثانية) في ابطال مذهبهم في أبديّة العالم (الثالثة) في بيان
تليدهم في قولهم ان الله صانع العالم وان العالم صنعة (الرابعة) في تجهيزهم عن اثبات الصانع
(الخامسة) في تجهيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين (السادسة) في ابطال مذهبهم في نفى
الصفات (السابعة) في ابطال قولهم ان ذات الاول لا تقسم بالجنس والفصل (الثامنة) في
ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بلا ماهية (التاسعة) في تجهيزهم عن بيان ان الاول ليس
بجسم (العاشرة) في بيان ان القول بالدهر وفي الصانع لازم لهم (الحادية عشرة) في تجهيزهم
عن القول بأن الاول يعلم غيره (الثانية عشرة) في تجهيزهم عن القول بأن الاول يعلم ذاته (الثالثة
عشرة) في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (الرابعة عشرة) في ابطال قولهم ان السماء
حيوان متحرك بالارادة (الخامسة عشرة) في ابطال ما ذكروه من الغرض من الحركة للسماء (السادسة
عشرة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم (السابعة
عشرة) في ابطال قولهم باستحالة تنزق العادات (الثامنة عشرة) في تجهيزهم عن اقامة البرهان
العقلي على ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض (التاسعة عشرة) في
ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (العشرون) في ابطال انكارهم البعث
وحشر الاجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار بالآلذات والالام الجسمانية (فهذا)
ما أردنا ان نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الالهية والطبيعية (واما الرياضيات) فلا
معنى لانكارها ولا مخالفة فيها فانهم اترجع الى الحساب والهندسة (واما المنطقيات) فهي
نظري آله الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة وسنورد في كتاب معيار العلم
ما احتاج اليه لقيم مصحون هذا الكتاب ان شاء الله تعالى (مسئلة) في ابطال قولهم يقدم

البارئ تعالى عليه كقديم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والزمنة لا بالزمان (وحكى عن)
أفلاطون انه قال العالم مكوّن محدث ثم منهم من أول كلامه وأبى ان يكون حدوث العالم معتقدا
له (وذهب) حاليّنوس في أنواعه في كتابه الذي سماه ما يعتقده حاليّنوس رأيا إلى التوقف
في هذه المسئلة وأنه لا يدري العالم قديم أو محدث ثور بما دل على انه لا يمكن ان يعرف وان ذلك
ليس لتصور فيه بل لاستعصاء هذه المسئلة في نفسه على العقل ولكن هذا كالتساذي مذهبهم
وأما مذهب جميعهم انه قديم وأنه بالجملة لا يتصور ان يصدر حادث عن قديم بغير واسطة أصلا
(ايراد أدلتهم) لو ذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة وما ذكر في الاعتراض عليه
لسودت في هذه المسئلة أوراها ولكن لا خيرة في التطويل فلنخفف من أدلتهم ما يجري مجرى
التحكّم أو التخيل الضعيف الذي يهون على كل ناظر حله ولنة تنصر على ايراد ما له موقع في النفس
مما يجوز أن ينتهض مشككا لبحول النظر فان تشكيك الضعفاء بآدي خيال ممكن وهذا
الفن من الأدلة ثلاثة (الأول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لا نأذا فرضنا
القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فاعلم ان يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا
امكانا ناصرا فاذا حدث به ذلك لم يحل اما ان يتجدد مرجح أو لم يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقي
العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان يتجدد مرجح فن محدث ذلك المرجح ولم يحدث
الآن ولم يحدث من قبل فالسؤال في حدوث المرجح قائم وبالجملة فأحوال القديم اذا كانت
متشابهة فاما أن لا يوجد عنه شيء قطو اما أن يوجد على الدوام فاما أن يتميز حال الترتك عن حال
الشروع فهو محال (وتحقيقه) ان يقال لم يحدث العالم قبل حدوثه لا يمكن ان يحال على
يخز عن الأحداث ولا على استحالة الحدوث فان ذلك يؤدي الى ان ينقلب القديم من العجز
الى القدرة والعالم من الاستحالة الى الامكان وكلاهما محالان ولا يمكن ان يقال لم يكن قبله
غرض ثم تجد دغرض ولا يمكن ان يحال على فقد آله ثم على وجودها بل أقرب ما يتخيل ان يقال
لم يرد وجوده قبل ذلك فيلزم ان يقال حصل على وجوده لانه صار مريد الوجود بعد ان لم يكن
مريدا فيكون قد حدثت الارادة وحدوثها في ذاته محال لانه ليس محل الحوادث وحدوثه لا في
ذاته لا يجعله مريدا ولنترك النظر في محل حدوثه البين فاعلم الاشكال في أصل حدوثه وأنه من
أين حدث ولم يحدث الآن ولم يحدث قبله أحدث الآن لا من جهة الله فان جاز حدوث حادث
من غير محدث فليكن العالم حادثا لا صانع له والا فافرق بين حادث وحادث وان حدث باحداث
الله فلم يحدث الآن ولم يحدث قبل العدم آله أو قدرة أو غرض أو طبيعة فلما اذا تبدل ذلك
بالوجود وحدث وعاد الاشكال بعينه أو لعدم الارادة الاولى فتفتقر الارادة الى ارادة كالارادة
الأولى ولا يتسائل الى غير نهاية فاذن قد تحقق بالقول المطلق ان صدور الحادث من القديم من
غير تغيير أمر من القديم من قدرة أو آله أو وقت أو غرض أو طبع محال وتقدير تغيير القديم محال
لأن الكلام في ذلك التغيير الحادث كالسكلام في غيره والسكل محال ومهما كان العالم موجودا
واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة فهذا أخيل أدلتهم وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الاهيات
أترل من كلامهم في هذه المسئلة اذ يقدرون هاهنا على فنون من التخيل لا يمكن كون منه في
غيرها فلذلك قد مناهذ المسئلة وقد مناهذ أقوى أدلتهم (الاعتراض) من وجهين (أحدهما) ان

يقال لم تنكرون على من يقول ان العالم حدث ارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يسقر العدم الى الغاية التي اسقر اليها وان يبتدأ الوجود من حيث ابتدئ وان الوجود قبله لم يكن مراد افلم يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث لذلك فما المانع لهذا الاعتقاد وما الخجل له (فان قيل) هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجب ومسبب وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل أيضاً وجود موجب قد تم بشرائط ايجابه وازكانه واسبابه حاصلة حتى لم يبق شيء منتظر البتة ثم يتأخر عنه الموجب بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخذه محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلام موجب فقبل وجود العالم كان المريد موجوداً والارادة موجودة ونسبته الى المراد موجودة ولم يتجدد مريد ولم يتجدد ارادة ولا يتجدد الارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغيير فكيف يتجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يفتقر عن الحال السابق في شيء من الاشياء وأمر من الامور وحال من الاحوال ونسبة من النسب بل الامور كما كانت بعينها لم يكن وجد المراد وبقيت هي بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الاغاية الاحالة وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي بل وفي العرضي والوضعي فان الرجل لو لفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البينة في الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه جعل القطع له للحكم بالوضع والاصطلاح لم يعقل تأخير المعلول الا ان يعلق الطلاق ليجي الغد او بدخول الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجي الغد او عند دخول الدار فان جعله عليه بالاضافة الى شيء منتظر فلما لم يكن حاضراً في الوقت وهو الغد والدخول توقف حصول الموجب على حضوره وليس بحاضر فاحصل الموجب الا وقد تجدد أمر وهو الدخول وحضور الغد حتى لو اراد ان يؤخر الموجب عن الاقظ غير منوط بحصوله ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضح وان المختار في تفصيل الوضع فاذا لم يمكننا وضع هذا بشهواتنا ولم نقله فكيف نقله في الايجابيات الذاتية العقابية الضرورية وأما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه الا المانع فانما هي القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود وانما يتصور ذلك في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكفاية لا يوقع الكفاية ما لم يتجدد قصده وانبعث في الانسان متجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور تأخر المقصود الا المانع ولا يتصور تقدم القصد فلا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافياً وقوع العزم بل لا بد من تجديد انبعاث قصدى عند الاتحاد وفيه قول بتغير القصد ثم يبقى عين الاشكال في ان ذلك الانبعاث أو القصد أو الارادة أو ما شئت سمه لم يحدث الا ان لم يحدث قبل ذلك فاما ان يبقى حادث بلا سبب أو يتسلسل الى غير نهاية فرجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجده في مدة لا يرتقي الوهم الى اولها بل آلاف سنين ولا يتقص شيء منها ثم انقلب الموجب موجوداً بغيره من غير أمر يتجدد وشروط تحقق وهو محال في نفسه (والجواب) ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شيء أي شيء كان يعرفونه لصورة العقل أو نظره وعلى لغته كفي المنطق أن تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين

بعد اوسط فان ادعيتم حداً اوسط وهو الطور بقى النظرى فلا بد من اظهاره وان ادعيتم معروفة
 ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته عن الفوكم والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة
 لا يحصرها باد ولا يخصهم اعداد ولا شك في انهم لا يكابرون العقول عند ادماج المعرفة فلا بد من
 اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكرتموه الا استعداد
 المجرد والتمسك بعزمنا وارادتنا وهو فاسد فلا تنصا هي الارادة القديمة القصود الحادثة واما
 الاستعداد المجرد فلا يكتفى من غير برهان (فان قيل) نحن بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور موجب
 بشام شرطه من غير موجب ونجوز ذلك مكابرة لضرورة العقل (قلنا) وما الفضل بينكم
 وبين خصومكم اذا قالوا لكم اننا بالضرورة نعلم حالة قول من يقول ان ذاتا واحدة عالمه يجمع
 الكميات من غير ان يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير ان يكون العلم بزيادة على الذات ومن غير
 ان يتعدد العلم مع تعدد المعلوم وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة اليه تعالى الى علومنا في
 غاية الاحالة ولم يكن يقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعر والاحالة هذا
 فقالوا ان الله لا يعلم الانفس فهو العاقل وهو العقل وهو العقول والكل واحد فلو قال قائل
 اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال
 بالضرورة والقديم اذا لا يعلم الانفسه تعالى عن قوله كم وعن قول جميع الزائعين علوا كبيرا لم
 يكن يعلم صنعه البتة بل لا يتجاوز الزامات هذه المسئلة فتقول بكم تذكرون على خصومكم اذا قالوا
 قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لانهاية لاعدادها ولا حصر لا حادها مع
 ان لها سادسا وربعيا ونصفا فان فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة فتكون
 ادوار زحل ثلث عشر ادوار الشمس وادوار المشتري نصف سدس ادوار الشمس فانه يدور في اثنتي
 عشرة سنة ثم انه كما لانهاية لاعداد دورات زحل لانهاية لاعداد دورات الشمس مع انه ثلث عشر
 بل لانهاية لادوار فلك الكواكب الذي يدور في سنة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما لانهاية
 للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والبله مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم استحالة ضرورة
 فيما ذات نفسه بلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع او وتر او شفع وتر جميعا
 او لا شفع وتر فان قائم شفع وتر جميعا او لا شفع ولا وتر فبطلان ضرورة وان قائم شفع
 فالشفع يصير وتر او واحد فكيف اعوز ما لانهاية له واحد وان قائم وتر فالوتر يصير واحد شفع
 فكيف اعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفع فعاقل بكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر (فان قيل)
 انما يوصف بالشفع والوتر المتناهي وما لا يتناهي لا يوصف به (قلنا) فجعله مركبة من
 احادها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف بشفع ولا وتر يعلم بطلان ضرورة من غير نظر
 فيما ذات انفصلون عن هذا (فان قيل) محل الغلط في قوله كم انه جهة مركبة من احاد فان هذه
 الدورات معدومة اما الماضي فقد انقضى واما المستقبل فلم يوجد والجهة اشارة الى موجودات
 حاضرة ولا موجودهنا (قلنا) العددين ينقسم الى الشفع والوتر ويستحيل أن يخرج عنه سواء
 كانا معدودين وجودا باقيا او قابلا فاذا فرضنا عددا من الافراس لزمنا أن نعتقد أنه لا يتخلو من
 كونه شفعا او وتر او سواء قدرناهما وجودا او معدومة فان انعدمت بعد الوجود لم يتغير هذه
 القضية على اننا نقول هم لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هي احاد متنايزة بالوصف

ولانهاية لها وهي نفوس الادميين المفارقة للابدان بالموت فهي موجودات لا توصف
بالشع ولا بالوتر فيم تذكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما دعيت بطلان
تعلق الارادة القديمة بالاحداث ضرورة وهذا الراى فى النفوس هو الذى اختاره ابن سينا
ولهذه مذهب ارسطائا ليس (فان قيل) فالصحيح رآى افلاطن وهو ان النفس قديمة وهي
واحدة وانما تنقسم فى الابدان فاذا فارقتها عادت الى اصلها واتحدت (قلنا) هذا الصحيح
واستمع واولى أن يعتقد هذا الضرورة العقل فانا نقول نفس زيد من نفس عمرو وغيره فان
كان عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم انه ليس هو نفس غيره ولو كان هو
عينه لتساو باقى العلوم التى هى صفات ذاتية للنفوس واخلطه مع النفوسية فى كل اضافة (وان قلتم)
انه غير هو وانما انقسم بالتعلق بالابدان (قلنا) وانقسام الواحد الذى ليس له عظم فى النجم
وكية مقدارية بحال بالضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل الغالب الآطام يعود ويصير واحدا
بل هذا يعقل فيما له عظم وكية وتكثر وكما البحر ينقسم فى الجداول والانهيار ثم يعود الى البحر
(فاما) ما لكية له فكيف ينقسم والمقصود من هذا كله ان نبين انهم لم يجهزوا خصوصهم عن
معتقدهم فى تعلق الارادة القديمة بالاحداث الابدعوى الضرورة فانهم لا ينفصلون عن يدعى
الضرورة عليهم فى هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا المخرج عنه (فان قيل) هذا
ينقلب عليكم فى أن الله تعالى قبل خلق العالم كان قادر على الخلق بقدر سنة وستين ولانهاية لقدرته
فكانه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية او غير متناهية فان قلتم متناهية صار
وجود الباري متناهى الاول وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها امكانيات لانهاية
لاعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا فى الانفصال
عن دليلهم الثانى (فان قيل) فيم تذكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه
من وجه آخر وهو ان الاوقات متساوية فى جواز تعلق الارادة بها فى الذى ميز وقتا معينا عما
قبله وبعده وليس مما الان يكون التقدم والتأخر مراد بل فى البياض والسواد والحركة
والسكون فانكم تقولون يحدث البياض بالارادة القديمة والمحل قابل للسواد قبله البياض فلم
تعلقت الارادة القديمة بالبياض دون السواد وما الذى ميز احدا المكنين عن الآخر فى تعلق
الارادة به ونحن بالضرورة تعلم ان الشئ لا يغير عن مثله الا لخصوص ولو جاز ذلك لحاز ان يحدث
العالم وهو ممكن الوجود كما انه ممكن العدم ويخصص حاسب الوجود المائل بجانب العدم فى
الامكان بغير محض (وان قلتم) ان الارادة خصت بالسؤال عن اختصاص الارادة وانها لم
اختصت (فان قلتم) القديم لا يقال له لم فليكن العالم قديما ولا يطلب صانع وسببه لان
القديم لا يقال فيه لم فان جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد المكنين فغايب المسبب عدان يقال
العالم مخصوص بهيئة مخصوصة كان يجوز ان يكون على هيئة أخرى بدلا عنها فيقال وقع كذلك
اتفاقا كما قلتم اختصت الارادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقا (فان قلتم) ان هذا
السؤال غير لازم لانه وارد على كل ما ير بدو وعائد على كل ما يقدره فنقول لا بل هذا السؤال لازم
لانه عائد فى كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير (قلنا) انما وجد العالم حيث وجد على
الوصف الذى وجد فى المكان الذى وجد بالارادة القديمة والارادة صفة من شأنها تميز الشئ

عن مثله ولو لان هذا شأنها الواقع الاكتمال بالقدرة ولكن لما تساوى نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن بد من مخصص يخص المسمى عن مثله فقبل للقديم وراء القدرة صفة من شأنها تخصيص المسمى عن مثله فقول القائل لم يختصت الارادة بأحد المثلين كقول القائل لم اقتضى العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو به فيقال ان العلم عبارة عن صفة هذا شأنها فكذلك الارادة عبارة عن صفة هذا شأنها فتميز المسمى عن مثله (فان قيل) اثبات صفة شأنها تميز المسمى عن مثله غير معقول بل هو متناقض فان كونه مثلاً معناه انه لا يتميز له وكونه مميزاً معناه انه ليس مثلاً ولا ينبغي أن يظن ان السوادين في محالين متماثلان من كل وجه لان هذا في محل وذلك في آخر وهذا وجب التميز والسوادين في وقتين في محل واحد متماثلان مطلقاً لان هذا فارق ذلك في الوقت فكيف يساويهم من كل وجه واذا قلنا السوادان مثلاً عنيفة به في السوادية مضافاً اليه على الخصوص لاعلى الاطلاق والافلو اتحاد المحل والزمان ولم يبق تعارض لم يعمل سوادان ولا عقت أصلاً انينية تحقق ان لفظ الارادة مستعار من ارادتنا ولا يتصور مثلاً ان غير الارادة المسمى عن مثله بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء متساويان من كل وجه بالاضافة الى عرضه لم يمكن أن يأخذ أحدهما بل انما يأخذ ما يراه أحسن وأخف وأقرب الى جانب يمينه ان كانت عادته تميل الى اليمين أو يسبب من هذه الأسباب ما خفي واما جلي والا فلا يتصور تميز المسمى عن مثله بمحال والاعتراض من وجهين (الاول) ان قولكم ان هذا لا يتصور عرفه ضرورة أو نظراً ولا يمكن دعوى واحدة منه ما وعسكم بارادتنا عاقبة فاصدة تضاهي المقابلة في العلم وعلم الله يقارن علماً في أمور كثيرة فلم تعد المفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلاً ولا منفصلاً لا يعقل لاننا لننقله في حقنا (قيل) هذا عمل وهمك وأما أدلة العقل فقد شذفت العقلاء الى التصديق بذلك فم تنكر ون على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنها تميز المسمى عن مثله فان لم يطبقها اسم الارادة فليس باسم آخر فلا مشاحة في الاسماء وانما أطلقناها نحن باذن الشرع ولا فالا ارادة موضوع في اللغة لتعين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على أننا حقنا لنسلم ان ذلك غير مقصود فانا نفرض مرتين مقساوتين بين يدي المتشوق اليهما العاخر عن تناولهما جميعاً فانه يأخذ احدهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص المسمى عن مثله وكل ما ذكرتموه من الخصائص من الحسن أو القرب أو تيسر الاختلافات قد رعى فرض انتفاؤه ويبقى امكان الاختلافات بين امرين اما ان قلتم انه لا يتصور التساوي بالاضافة الى اعتراضه قط فهو جملة وفرضه ممكن وأما ان قلتم التساوي اذا فرض بقي الرجل المتشوق أبداً متحيراً ينظر اليهما فلا يأخذ احدهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو أيضاً محال يعلم بطلانه ضرورة فاذن لا بد لكل ناظر شاهد أو غائب في تحقيق العقل الاختباري من اثبات صفة شأنها تخصيص المسمى عن مثله (الوجه الثاني) في الاعتراض هو اننا نقول انتم في مذهبيكم ما استغنيتم عن تخصيص المسمى عن مثله فان العالم وجد من سببه الموجب له على هيئة مخصوصة بمسائل متناقضها فلم يختص ببعض الوجوه واستحالة تميز المسمى عن مثله في الفعل أو في لزوم بالطبع أو بالضرورة لا يختلف (فان قلتم) ان النظام السكلي للعالم لا يمكن الاعلى الوجه الذي

وجدوا أن العالم لو كان أصغرا أو أكبر ما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام وكذا القول
 في عدد الافلاك وعدد الكواكب وزعم أن الكبير يخالف الصغير والكثير يفارق القليل
 فيما يراد منه فليست مماثلة بل هي مختلفة إلا أن القوة البشرية تضاعف عن ذلك وجوه
 المحسنة في مقاديرها وتفاصيلها وانما تدرك المحسنة في بعضها كالحرارة في ميل فلك البروج
 عن معدل النهار والمحسنة في الأوج والفلك الخارج المركز والاكثر لا يدرك السرفيه ولكن
 يعرف اختلافها ولا بعدان يميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الامر به واما الاوقات فتشابه
 قطعا بالنسبة الى الأماكن والى النظام ولا يمكن ان يدعى انه لو خلق بعد ما خلق أو قبله بل خلقه
 لما تصور النظام فان تماثل الاحوال يعلم بالضرورة فنقول نحن وان كنا نقدر على معارضكم بجهله
 في الاحوال اذ قال قائلون خلقه في الوقت الذي كن الاصلح الخلق فيه لئلا يقتصر على هذه
 المقابلة بل نفرض على أصلكم تخصصا في موضعين لا يمكن ان يقدر فيهما اختلاف أحدهما
 اختلاف جهة الحركة والاتجاهين موضع القطب في الحركة عن المنطقة (اما القطب) فبما به
 ان السماء ككرة متحركة على قطبين كأنهما قاتبان وكرة السماء متشابهة الاجزاء فانها بسيطة لاسيما
 الفلك الاعلى الذي هو الناصع فانه غير مكوكب أصلا وهو متحرك على قطبين شمالي وجنوبي
 فنقول ما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لانهاية لها عندهم الا ويصوران تكون هي
 القطب فلم تعيد نقطتنا الشمالية والجنوب للقطبية والثبات ولم يكن خط المنطقة عمارا بالنقطتين
 حتى يعود القطب الى نقطتين متقابلتين على المنطقة فان كان في مقدار كبير السماء وشكله
 حكمة فما الذي ميز محل القطب عن غيره حتى تعيين له قطبا دون سائر الاجزاء والنقطة
 وجميع النقط مماثلة وجميع اجزاء الكرة متساوية وهذا لا يخرج عنه (فان قيل لعل الموضع
 الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره خاصية تناسب كونه محلا للقطب حتى يثبت وكأنه لا يفارق
 مكانه وحيزه ووضعه أو ما يفرض اطلاقه عليه من الاسامي وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور
 وضعها من الارض ومن الافلاك والقطب ثابت بالموضع فاعل ذلك الموضع كان أولى بان يكون
 ثابتا في الموضع من غير (قلنا) في هذا نصريح بتفاوت اجزاء الكرة الاولى في الطبيعة وانها
 ليست متشابهة الاجزاء وهو على خلاف أصلكم اذ اصل ما استدلتكم به على لزوم كون السماء
 كروي الشكل وانه بسيط الطبيعة متشابهة لا تفاوت فيه وابطال الاشكال الكرة فان التوزيع
 والتدبير وغيرهما يقتضي خروج زوايا وتفاوتها وذلك لا يكون الا بأمر زائد على الطبع البسيط
 ولكنه وان خالف مذهبكم فليس يندفع الازام به فان السؤال في تلك الخاصية قائم اذ سائر
 الاجزاء هل كان قابلا لتلك الخاصية أم لا فان قالوا نعم فلم اختصاص الخاصية من بين المتشابهات
 ببعضها وان قالوا لم يكن ذلك الا في ذلك الموضع وسائر الاجزاء لا تقبلها فقول سائر الاجزاء من
 حيث انها جسم قابل لصورة متشابهة بالضرورة وتلك الخاصية لا يستحقها ذلك الموضع لمجرد
 كونه جسما ولا بمجرد كونه سما فان هذا المعنى يشاركه فيه سائر اجزاء السماء فلا بد ان يكون
 تخصيصه به بتحكيم أو بصفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله والافيكما يستقيم لهم قولهم ان
 الاحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية يستقيم لمخصوصهم قولهم ان اجزاء السماء في قبول
 المعنى الذي لاجله صار ثبوت الموضع أولى به من تبدل الموضع متساوية وهذا لا يخرج عنه

(الالزام الثاني) في تعيين جهة حركة الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس مع تساوي الجهات و تساوي الجهات ك تساوي الاوقات من غير فرق (فان قيل) لو كان الكل يدور من جهة واحدة لما تابعت اوضاعها ولم يحدث مناسبات الكواكب بالتثليث والتسديس والمقارنة وغيرها ولو كان الكل على وضع لا يختلف قط وهذه المناسبات مبدء الحوادث في العالم (قلنا) لسنا نلزم اختلاف جهة الحركة بل نقول الفلك الاعلى يتحرك من المشرق الى المغرب والذي تحته بالعكس وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه وهو ان يتحرك الاعلى من المغرب الى المشرق وما تحته في مقابلته فيحصل التفاوت وجهات الحركة بعد كونها دورية وبعد كونها متعاقبة متساوية فلم تغيرت جهة عن جهة تماثلها فان قالوا بالجهتان متعاقبتان متضادتان فكيف يتساويان (قلنا) هذا كقول القائل التقدم والتأخر في وجود العالم يتضادان فكيف يدعى تساويهما وكما زعموا انه يعلم تشابه الاوقات بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاضاع والامكان والجهات بالنسبة الى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها فان ساع لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه كان مخصوصهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات ايضا (الاعتراض الثاني) على اصل دليلهم ان يقال استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان العالم حوادث ولها اسباب (فان قلتم) الحوادث استندت الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال وليس ذلك معتقد عاقل ولو كان ذلك محال لا تغنيكم عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب الوجود وهو مستند الممكنات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي اليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد ان على اصلهم من تجوز ضرورة حادث من قديم (فان قيل) نحن لا نبيد ضرورة حادث من قديم اى حادث كان بل ضرورة حادث هو اول الحوادث من القديم اذ لا يفارق حالة الحادث ما قبله في ترجح جهة الوجود لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الاسباب فاما اذا لم يكن هو الحادث الاول جاز ان يصدر منه عند حدوث شيء آخر بسبب استعداد اخل القابل او حضور الوقت الموافق او ما يجري هذا المجرى (قلنا) فالسؤل في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد قائم فاما ان يتسلسل الى غير نهاية او ينتهي الى قديم يكون اول حادث منه (فان قيل) المواد القابلة للصورة والاعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثا والكيفيات الحادثة هي حركة الافلاك اعني الحركة الدورية وما يتجدد من الاوصاف الاضافية لها من التثليث والتسديس والتربيع وهي نسبة بعض اجزاء الفلك والكواكب الى بعض ولبعضها نسبة الى الارض كما يخص من الطلوع والشروق والازوال عن منتهى الارتفاع والبعد عن الارض بكون الكواكب في الاوج والقرب بكونها في الحضيض والميل عن بعض الاقطار بكونها في الشمال والجنوب وهذه الاضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة فوجبها الحركة الدورية واما الحوادث فيما يحويه مقعر فلك القمر وهو العناصر بما يعرض فيها من كون وفساد وامتزاج واقتراق واستحالة من صفة الى صفة فكل ذلك حوادث مستند بعضها الى بعض في نفسه بل طويل وبالاخرة ينتهي بمبادئ اسبابها الى الحركة المعماية الدورية ونسبة الكواكب بعضها الى بعض او نسبتها الى الارض فيخرج

من مجموع ذلك ان الحركة الدورية الدائمة الابدية مستفدة من الحوادث كلها وبحركة السماء
 حركتها الدورية نفوس السموات فانها حادثة منازل نفوسنا بالنسبة الى ابداننا ونفوسها
 قديمة فلا جرم ان الحركة الدورية التي هي موحها ايضا قديمة ولما تشابهت احوال النفوس
 لمكوناتها القديمة تشابهت احوال الحركات اي كانت دائرية ابدانا فان لا تصور ان يصدر الحادث من
 قديم الا بواسطة حركة دورية ابدية تشبه القديم من وجه فانه دائم ابدنا وتشبه الحادث من وجه
 فان كل جزء فرض منها كان حادثا بعد ان لم يكن فهو من حيث انه حادث باجرانه واضافاته
 مبدء الحوادث ومن حيث انه ابدى عكسها احوال صادرة عن نفس ازلية فان كان في العالم
 حوادث فلا بد من حركة دورية وفي العالم حوادث فالحركة الدورية الابدية ثابتة فلما هذا
 التطويل لا يعينكم فان الحركة الدورية التي هي المستفدة من حادث ام قديم فان كانت قديمة فكيف
 صارت مستفدة الاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر يتسلسل وقولكم ان
 من وجه يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث فانه ثابت متجدد اي هو ثابت التجدد متجدد
 الثبوت فنقول اهو مبدء الحوادث من حيث انه ثابت او من حيث انه متجدد الثبوت فان كان
 من حيث انه ثابت فكيف صدر من ثابت متشابه الا احوال شئ في بعض الاحوال دون البعض
 وان كان من حيث انه متجدد فما سبب تجده في نفسه فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل وهذا
 غاية تقرير الالتزام ولهم في الخروج من هذا الالتزام نوع احتمال مشورده في بعض المسائل بعد
 هذه كي يطول كلام هذه المسئلة بان شعبا من الكلام وقنونه على اناسين ان الحركة
 الدورية لا يصلح ان تكون مبدء الحوادث فان جميع الحوادث متعرة لله تعالى ابتداء من غير
 واسطة وبطل ما قالوه من كون السماء حيا وانما تتحرك كالاختيار حركة نفسية كحركاتنا (دليل
 ثان) لهم في المسئلة (زعموا) ان القائل بان العالم متناهي عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه
 ليس بخلو اما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع
 مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزمانى كتقدم الملة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص
 على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها
 متساوية في الزمان وبعضها معه وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك
 الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان
 كانت متساوية فان اريد تقدم الباري على العالم هذا الزمان ان يكونا حادثين او قديمين واستحال
 ان يكون احدهما قديما والآخر حادثا وان اريد ان الباري متقدم على الزمان والعالم لا بالذات
 بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما ما كان العدم سابقا على
 الوجود وكان الله تعالى سابقا بعبدة مبدية لها طرف من جهة الاخر ولا طرف لها من جهة الاول
 فاذن قبل الزمان زمان لانها بية له وهو متناهي ولا جله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب
 تقدم الزمان وهي عبارة عن قدر الحركة وجب تقدم الحركة ووجب تقدم المتحرك الذي يدوم
 الزمان بدوام حركته (الاعراض) هو ان يقال الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا
 ونعني بقولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم كان معه عالم ومفهوم
 قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم

وجود الذاتين فقط ونعني بالتقدم انفراد بالوجود فسطوا العالم كشخص واحد ولو قلنا كن الله تعالى ولا عيسى مثلاً ثم كان وعيسى معاً لم يتضمن اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود اثنين وليس من ضرورة ذلك تقدير مثنى ثالث وان كن الوهم لا يسلكت عن تقدير ثالث فلا التفات الى أغاليط الاوهام (قال قيل) لقولنا كن الله ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصل ولم يصح ان نقول كان الله ولا عالم بل الصحيح ان نقول يكون الله ولا عالم ونقول للماضى كان الله ولا عالم فبين قولنا كن ويكون فرق اذ ليس بنوب أحدهما من باب الاستمرار فلنجت عما يعود اليه الفرق ولا شك في انهما لا يقتضيان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فانا اذا قلنا بعدم العالم في المستقبل كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فان كان انما يقال على ماضى فدل على ان تحت لفظ كن مفهوم ثالث وهو الماضى والماضى بذاته هو الزمان والماضى بغيره هو الحركة فانها تحضى بعضى الزمان فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلنا) المفهوم الاصلى من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذى فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة المتبادلة اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا لتابعه ذلك وجوداً ثانياً لكانا عند ذلك نقول كان الله ولا عالم و يصح قولنا سواء أردنا به عدم الاول أو عدم الثانى الذى هو بعد الوجود وآية ان هذه نسبة أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضياً فعبّر عنه بلفظ الماضى وهذا كما بهجز الوهم عن فهم وجود ممتدة لا مع تقدير قبل له وذلك القيل الذى لا ينفك الوهم عنه نظن أنه شئ محقق موجود هو الزمان وهو كبهز الوهم عن أن يقدر تنهاى الجسم في جانب الرأس مثلاً الاعلى سطح له فوق فيتموههم ان وراء العالم مكاناً مائلاً واما خلافاً لاقيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعداً بعده عنه كل الوهم عن الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نقر عن قبوله وكما جاز ان يكون الوهم في تقديره فوق العالم فلا هو بعداً نهائياً له خطأ وبين خطوه بان يقال له الخلا ليس مفهوم ما في نفسه أما البعد فهو تابع للجسم الذى يتبعه اقطاره فاذا كان الجسم متناهياً كان البعد الذى هو تابع له متناهياً فانقطع الملا والخلأ غير مفهوم في نفسه فثبت انه ليس وراء العالم لا خلا ولا ملا وان كان الوهم لا يذعن لقبوله فكذلك يقال كما ان البعد المسكنى تابع للجسم فالبعد الزمانى تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد اقطار الجسم وكما ان قيام الدليل على تنهاى اقطار الجسم منع من اثبات بعده وراءه فقيام الدليل على تنهاى الحركة من طرفية يمنع من تقدير بعده زمانى وراءه فان كن الوهم متشبهاً بخياله وتقديره ولا يعزى عنه فلا فرق بين البعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المسكنى الذى تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الاخيال وهم كما في الفوق وهذا لازم فلنأجل فانهم اتفقوا على انه ليس وراء العالم لا خلا ولا ملا (فان قيل) هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا تحت بل هو كرى وليس للكرة فوق ولا تحت بل به سميت جهة فوق من حيث انه على رأسك والا سرتحت من حيث انه على رجليك فهو اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة

التي هي تحت بالاضافة فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرت على الجانب الاخر من كرة الارض
واقعة يصحاذي أحص قدمه أحص قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء هنا
هي بعينها تحت الارض وما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدورة وأما الاول لوجود
العالم لا يتصور ان ينقلب آخره وكم لو قدرنا خشية أحد طرفيها غليظ والاخر رقيق واصطحننا
على أن نمجي الجهة التي تلي الدقيق فوقا الى حيث ينتهي والجانب الاخر تحتنا لم يظهر له هذا
اختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هي أسامي مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشعة حتى لو عكس وضعها
انعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت نسبة محضة اليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه
فيه وأما العدم المتقدم على العالم والنهاية الاولى لوجوده فذا في له لا يتصور أن يتبدل فيصير آخره
ولا العدم المقدر عند انقضاء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقا طرفا نهاية وجود
العالم الذي أحده ما أول والثاني آخر طرفان ذاتيان لا يتصور ان يتبدل فيهما بتبدل الاضافات
ألبيسة بخلاف الفوق والتحت فاذا امكننا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم أن
تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه
بالقبل والبعد (قلنا) لا فرق فانه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل بتبدل الى لفظ
الوراء والخارج وتقول للعالم داخل وخارج فهل خارج العالم شيء من ملاء أو خلاه فيقولون ليس
وراء العالم لا خلاه ولا ملاء وان عنيتم بالخارج سطحه الاعلى فله خارج وان عنيتم غيره فلا خارج
له وكذلك اذا قبل لنا هل لوجود العالم قبل قلنا ان عني به انه هل لوجود العالم بداية أي طرف منه
ابتداء فله قبل على هذا كما للعالم خارج على تأويل انه الطرف المكشوف والمنقطع السطحي
وان عنيتم بقبل شيء آخر فلا قبل للعالم كما انه اذا عني بخارج العالم شيء سوى السطح قبل
لا خارج للعالم (وان قلتم) لا يعقل مبتدأ وجود لا قبل له فيقال ولا يعقل متناهي وجود من
الجسم لا خارج له (فان قلت) خارج سطحه الذي هو منقطعة لا غير (قلنا) قبله بداية
وجوده الذي هو طرفه لا غير (بقي) اما تقول لله وجود ولا عالم معه وهذا القدر أيضا لا يوجب
اثبات شيء آخر والذي يدل على ان هذا عمل الوهم انه مخصوص بالزمان والمكان فان الخصم
وان اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه ونحن وان اعتقدنا حدوثه ربما أذعن وهمنا
لتقدير قدمه ههنا في الجسم فاذا رجعنا الى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير حدوث زمان
لا قبل له وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديره أو فرضا وهذا مما لا يمكن وضعه
في الوهم كما في المكان فان من يعتقد تناهي الجسم ومن لا يعتقد كل واحد يجتز عن تقدير جسم
ليس وراءه لا خلاه ولا ملاء بل يذعن وهمه لقبول ذلك ولو كان فيل صريح العقل اذا لم يمتنع
وجود جسم متناه بحكم الدليل لا يلتفت الى الوهم وكذلك صريح العقل لا يمنع وجود افتتحة
ليس قبله شيء وان قصر الوهم عنه فلا يلتفت اليه لان الوهم المألف جسم متناهيا لا
ويجب جسم آخر وهو ما يجزله خلاه لم يقدر من ذلك في الغالب وكذلك لم يألف الوهم حادثا
الا بعد شيء آخر وكل عن تقدير حادث ليس له قبل هو شيء موجود قد انقضى فهو هاهو
سبب الغلط والمقاومة حاصله بهذه المعارضة والله الموفق (صيغة ثانية) لهم في الزمان تقدم الزمان
فالاولا شئ في ان الله تعالى عندكم قادر على ان يخلق العالم قبل ان يخلقه بقدر سنة ومائة سنة

والف سنة وما لانهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من اثبات شيء قبل وجود العالم بمقدور بعضه أمدا وأطول من البعض (فان قلتم) لا يمكن اطلاق لفظ السنين الا بعد حدوث الفلك ودوره فلنترك لفظ السنين (ولنورد) صيغة أخرى فنقول اذا قدرنا ان العالم من أول وجوده قد دار فلكه الى الآن بالف دورة مثلاً فهل كان الله سبحانه قادراً على أن يخلق قبله عالماً ثالثاً فمعه بحيث ينتهي الى زمانه هذا بالف ومائة دورة (فان قلتم) لا فسكانه انقلب القديم من العجز الى القدرة أو العالم من الاستحالة الى الامكان (وان قلتم) نعم ولا بد منه فهل يقدر على أن يخلق عالماً ثالثاً بحيث ينتهي الى زماننا ألف ومائتي دورة فلا بد من نعم (فنقول) هذا العالم الذي سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثاً وان كان هو السابق هل امكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانياً وكان ينتهي اليه بالف ومائتي دورة والاخر بالف ومائة دورة وهما متساويان في مسافة الحركة وممرتها (فان قلتم) نعم فهو محال اذ يستحيل أن يتساوى حركتان في السرعة والمضي ثم ينتهيان الى وقت واحد والاعداد متفاوتة (وان قلتم) ان العالم الثالث الذي ينتهي بالف ومائتي دورة لا يمكن أن يخلق مع العالم الثاني الذي ينتهي اليه بالف ومائة دورة بل لا بد وان خلقه قبله بمقدار مساوي المقدار الذي تقدم العالم الثاني على العالم الاول وسميناه الاول لانه اقرب الى وهما اذا ارتقينا من وقتنا اليه بالتقدير فيكون قدر امكان هو ضعف امكان آخر ولا بد من امكان آخر هو ضعف الكل فهذا الامكان المقدر اليكم الذي بعضه أطول من البعض بمقدار معلوم لاحقيقة له الا الزمان فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات الباري تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذ العالم ليس شيئاً حتى يتقدر بمقادير مختلفة والكمية صفة فتستدعي ذاكية وليس ذلك الحركة والكمية الا الزمان الذي هو قدر الحركة فاذن قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة وهو الزمان فقبل العالم عندكم زمان (الاعتراض) ان كل هذا من عمل الوهم وأقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان في قدرة الله أن يخلق الفلك الملا على في سمكه أكبر مما خلقه بنزاع (فان قالوا) لا فهو تهيز (وان قالوا) نعم في ذراعين وثلاثة اذرع وكذلك يرتقي الامر الى غير نهاية (ونقول) في هذا اثبات بدوراء العالم له مقدار وكمية اذ لا أكبر بذراعين ما كان يشغل ما يشغله الا أكبر بنزاع فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعي ذاكية وهو الجسم أو الخلاء فوراء العالم خلاء أو ملاء في الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادراً على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقه بنزاع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما يتفق من الملاء والشغل لا حيازاً اذا الملاء المتفق عند نقصان ذراعين أكثر مما يتفق عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدراً والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقدراً (وجوابنا) في تخيل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم تجوهم في تخيل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراو وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن نقول ان ما ليس بممكن فهو غير مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدوراً وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بنزاع ليس هو كتقديره سبحانه بين السواد والبياض والوجود والعدم والمتع هو الجمع بين النقي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو

تحكم بارد فاسد (الثاني) انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر
فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب منه - تن عن علة فتقولوا بما قاله الدهريون
من نفي الصانع ونفي سبب هوم سبب الاسباب وليس هذا مذهبكم (الثالث) هو ان الفاسد
لا ينجز المحض عن مقابله بمثله ونقول انه لا يمكن وجود العالم في وجوده بمقابل وافق الوجود
الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قلتم) فقد انتقل القديم من القدرة الى العجز (قلنا)
لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا واما متاع حصول ما ليس به يمكن لا يدل على العجز (وان
قلتم) انه كيف كان متمنا فصار ممكنا (قلنا) ولم يستحيل ان يكون متمنا في حال ممكنة في حال
كما ان الشيء اذا اخذ مع أحد الضدين امتنع انصافه بالآخر واذا اخذ لا معه امكن انصافه
بالآخر (فان قلتم) الاحوال متساوية قبل الحكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدارا ممكنا
أو أكبر منه أو أصغر منه قدر ظرف متمنا فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا فهذا طريق المقاومة
(والتحقيق) في الجواب ان ما ذكره من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله قد قدير
لا يتمتع عليه الفعل ابد الوارد وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا أن يضيف الوهم
بنايضة شيئا آخر (دليل ثالث لهم على قدم العناء) تمسكوا بان قالوا وجود العالم يمكن قبل وجوده
اذ يستحيل أن يكون متمنا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا أول له أي لم يزل ثابتا واول يزل العالم ممكنا
وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه متمنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل
فالممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده
فان كان ممكنا وجوده ابد لم يكن محالا وجوده ايدا والا فان كان محالا وجوده ابد ابطال قولنا
انه ممكن وجوده ايدا وان بطل قولنا انه ممكن وجوده ايدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان
بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له أول واذا صح ان له أولا كان قبل ذلك
غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى قادرا (الاعتراض)
بان يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر
موجودا ابد لم يكن حادثا فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل خلافة وهذا كقولهم في
المكان وهو ان تقدير العالم أكبر مما هو وخلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك
الآخر وهكذا الى غير نهاية فلان نهاية الامكان الزيادة ومع ذلك فوجوده مطلق لانهاية له غير
ممكن فكذلك وجوده لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كما يقال الممكن جسم متناهي الصطح
ولكن لا تتعجب مقاديره في الكبير والصغير وكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود
لا يتعين في التقدم والتأخر واصل كونه حادثا متعين فانه الممكن لا غير (دليل رابع لهم وهو)
انهم قالوا كل حادث فالمادة التي فيها الحادث تسبقه اذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا يكون
المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض والكيفيات على المواد (ويسانه) ان كل
حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو اما أن يكون ممكن الوجود أو متمنع الوجود أو واجب الوجود
ومحال أن يكون متمنا لان المتمنع في ذاته لا يوجد قط ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته
فان الواجب الوجود لذاته لا يعدم قط فدل على انه ممكن الوجود بذاته فاذا كان امكان
الوجود حاصل له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافي لا قوام له بنفسه فلا بد له من محل

مضاف اليه ولا يحمل الا المادة فيضاف اليها كما تقول هذه المادة قابلة للحركة والبرودة
أو السواد أو البياض أو الحركة أى ممكن له حدوث هذه الكيفيات وما ريان هذه التغييرات
فمكون الامكان وصفه فالسواد والمادة لا يكون للمادة فلا يمكن أن تحدث اذ لو حدثت
لكان امكان وجودها اية اعلى وجودها ولكان الامكان قائما بنفسه غير مضاف الى شئ
مع انه وصف اضافى لا يستل قائما بنفسه ولا يمكن أن يقال ان معنى الامكان يرجع الى كونه
مقدورا او كون القديم قادرا عليه لاننا لا نعرف كون الشئ مقدورا الا بكونه ممكنا فنقول هو
مقدور لانه ممكن وليس بمقدور لانه ليس بممكن وان كان قولنا هو ممكن يرجع الى انه مقدور
فيكون قائما هو مقدور لانه مقدور وليس بمقدور هو تعريف الشئ بنفسه فدل ان كونه
ممكنا قضية أخرى فى العقل ظاهرة ما تعرف القضية الثانية وهو كونه مقدورا وبسبب
أن يرجع ذلك الى علم القديم بكونه ممكنا فان العلم يستدعى معلوما والامكان المعلوم غير العلم
لا محالة ثم هو وصف اضافى فلا بد من ذات يضاف اليها وليس الا المادة وكل حادث فقد سبقه
مادة فلم تكن المادة الاولى حادثه بمحال (الاعتراض) ان يقال الامكان الذى ذكره يرجع
الى قضاء العقل فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنا وان امتنع سميناه
مستحيلا وان لم تقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا فهذه قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى
تجعل وصفه (بدليل) ثلاثة أمور (أحدها) ان الامكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف
اليه ويقال انه امكانه لا استدعى الامتناع شيئا موجودا يقال انه امتناعه وليس للامتناع وجود
فى ذاته ولا مادة يطر عليها المحال حتى يضاف الامتناع الى المادة (والثاني) أن السواد والبياض
يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم
الذى يطر بان عليه حتى يقال معناه ان هذا الجسم يمكن أن يسود وان يبيض فاذا ليس
البياض فى نفسه ممكنا ولا له نعت الامكان وانما الممكن الجسم والامكان مضاف اليه
فنقول ما حكم نفس السواد فى ذاته أهو ممكن أو واجب أو ممتنع ولا بد من القول بانه ممكن فدل
أن العقل فى القضية بالامكان لا يقتصر الى وضع ذات موجودة يضيف اليها الامكان والثالث ان
نفوس الاكديمين عندهم جواهر قائمة بانفسهم ليست بجسم ولا مادة ولا منطبق فى مادة وهى
حادثه على ما انتاروا من سينا والمحققون منهم ولها امكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة
فامكانها وصف اضافى ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الفاعل فالى ماذا يرجع فيقلب عليهم
هذا الاشكال (فان قيل) رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا معنى لقضاء العقل الا العلم
بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم محيط به ويتعلق به على ما هو عليه
والعلم لو قدر عدمه لم يتعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر تناقضا انتفى العلم والعلم والمعلوم أمران
اثنان (أحدهما) تابع والاخر متبوع ولو قدرنا اعراض العقل عن تقدير الامكان وغفلت
عنه لسكننا نقول لا يرفع الامكان بل الممكنات فى أنفسها ولكن العقول غفلت عنها ولو حدثت
العقول والعقلاء لبقى الامكان لا محالة وأما الامور الثلاثة فلا حاجة فيها فان الامتناع أيضا
وصف اضافى يستدعى موجودا يضاف اليه ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين فاذا كان المحل
أبيض كان ممتنعا عليه أن يسود مع وجود البياض فلا بد من موضوع يشار اليه موصوف بصفة

فمن ذلك يقال ضده ممتنع عليه فيكون الامتناع واما اضافيا فاما بخصوص مضاف اليه اما الاول فلا يخفى انه مضاف الى الوجود الواجب واما الثاني وهو كون السواد في نفسه ممكنا فغلط فانه ان أخذ مجرد ادون محل محله كان ممكنا لا ممكنا وانما يصير ممكنا اذا قدر هبته في الجسم فالجسم مهيئا لتبدل هيئته والتبدل ممكن على الجسم والافليس للسواد نفس مفردة حتى يوصف بامكان واما الثالث وهي النفس فهي قدبة عند فريق ولكن ممكن لها التعلق بالابدان فلم يلزم على هذا ما قلتم ومن سلم حدوثها فقد اعتقد فريق منهم انها منطبعة في المادة تابعة للزواج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع فتكون ذات مادة وامكانها مضاف الى مادتها وعلى مذهب من سلم انها حادثه وليست منطبعة فعناء ان المادة ممكن لها ان تدبرها نفس ناطقة فيكون الامكان السابق على الحدوث مضافا الى المادة فانه وان لم تطبع فيها انها علاقة معها اذ هي المدبرة والمستعملة لها فيكون الامكان راجعا اليها هذا الطريق (والجواب) ان رد الامكان والوجوب والامتناع الى قضا باعقوبة صحيح وما ذكر من ان معنى قضاء العقل عليه والعلم يستدعي معلوما (فقول) له معلوم كاللونية والحويونية وسائر القضا بالكلية فانها ثابتة في العقل عندهم وهي علوم فلا يقال لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها في الاعيان حتى صرح الفلاسفة بان الكميات موجودة في الازهان لافي الاعيان وانما الموجود في الاعيان جزئيات شخصية وهي محسوسة غير معقولة ولكنها نسب لا يشتر العقل منها قضية مجردة عن المادة عقابية فاذا لونية قضية مفردة في العقل سوى السوادية والبياضية ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض ولا غير من الالوان ويثبت في العقل صورة لونية من غير تفصيل ويقال هي صورة وجودها في الازهان لافي الاعيان فان لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه (واما قولهم) لو قدر عدم العقلاء أو غفائهم ما كان الامكان ينعدم فنقول ولو قدر عدمهم هل كانت القضا بالكلية وهي الاجناس والانواع تنعدم فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا القضية في العقول فكذلك قولنا في الامكان ولا فرق بين البابين وان زعموا انها تكون باقية في علم الله فكذلك القول في الامكان فالالزام واقع والقصود اظهر تناقض كلامهم (واما العذر) عن الامتناع فانه مضاف الى المادة الموصوفة بالشيء اذ يمتنع عليه ضده فليس كل محال كذلك فان وجود شريك لله محال وليس ثم مادة يضاف اليها الامتناع فان زعموا ان معنى استحالة الشريك ان انفراد الله تعالى بذاته وبوجوده ووجوب الانفراد مضاف اليه فنقول ليس بواجب فان العالم موجود معه فليس منفردا فان زعموا ان انفراده عن النظر واجب وتقيض الواجب ممتنع وهو اضافة اليه (قلنا) فمضى امكان وجود العالم عنه فان انفراد الله تعالى عنه ليس كانفراده عن النظر فان انفراده عن النظر واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب فتشكك في الامكان اليه بهذه الحيلة كما تشككوا في رد الامتناع الى ذاته بقلب عبارة الامتناع الى الوجوب ثم باضافة الانفراد اليه بنعت الوجوب (واما العذر) عن السواد والبياض بانه لا نفس له ولا ذات مفردة فهو حق أعني بذلك في الوجود وان عني بذلك في العقل فلا فان العقل يعقل السواد الكلي ويحكم عليه بالامكان في ذاته ثم العذر باطل بالنفوس الحادثة فان لها ذات مفردة وامكان سابق على الحدوث وليس ثم ما يضاف اليه (وقولهم) ان المادة ممكن لها ان تدبرها النفس

فهذه اضافة بعيدة فان اكتفينا بهذا فلا يبعد ان يقال معنى الحادث ان القادر عليها يمكن في حقه ان يحدثها فتكون اضافة الى الفاعل مع انه ليس منطبا عليه كما انه اضافة الى البدن المنفعل مع انه لا ينطبع فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المنفعل اذ لم يكن انطباع في الموضوعين (فان قيل) قد عولم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكالات ولم تحاولا أو رده من الاشكال (قائلا) المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ويحل وجه الاشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الاتكذيب مذهبهم والتعبير في وجوه أدلتهم بآياتين تها فتم ولم نتطرق للذب عن مذهب معين فاذلك لا يخرج عن مقصود الكتاب ولا نستقصي القول في الأدلة الدالة على المحذور اذ فرضنا ابطال دعواهم معرفة القدم واما اثبات المذهب الحق فسنصفه منف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان شاء التوفيق ان شاء الله ونسببه قواعد العقائد ونعني فيه بالاثبات كما اعتدنا في هذا الكتاب بالهدم والله اعلم (مسئلة) في ابطال قولهم في ابدية العالم والزمان والحركة (ليعلم) ان هذه المسئلة فرع الاولى فان العالم عندهم كانه ازلي لا بداية لوجوده فهو ابدى لانها لا تحترق ولا يتصور فساده وبقاؤه بل لم يزل كذلك ولا يزال ايضا كذلك وأدلتهم الاربعة التي ذكرناها في الاولية جارية في الابدية والاعتراض كالا اعتراض من غير فرق فانهم يقولون اذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول وحار على عليه بنوا منع المحذور وهو بعينه جاري الانقطاع وهذا مسلكتهم الاولى (ومسلكتهم الثانية) ان العالم اذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له بعد نفيه اثبات الزمان (ومسلكتهم الثالثة) ان امكان الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون على وفق الامكان الا ان هذا الدليل لا يقوى فانما نحصيل ان يكون ازليا ولا نحصيل ان يكون ابديا والبقاء الله تعالى أبدا اذ ليس من ضرورة الحادث ان يكون له آخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادفا وان يكون له أول ولم نوجب ان يكون للعالم لا محالة الا بوالهذيل العلاف قائم قال كما يستحيل في الماضي دورات لانهاية لها فكذلك في المستقبل وهذا فاسد لان كل المستقبل قط لا يستدل في الوجود فالماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقا وان لم يكن متساوفا واذ تبين اننا لا نعد بقاء العالم أبدا من حيث العقل بل يجوز بقاءه واقفاه وانما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه به بالحقول (واما مسلكهم الرابع) فهو جار لا نهيم يقولون اذا عدم العالم بقى امكان وجوده اذ الممكن لا يتقلب مستحيلا وهو وصف اضافي فيفتقر كل حادث بزعمهم الى مادة متباعدة وكل منعدم فيفتقر الى مادة تنعدم عنه فالمواد والاصول لا تنعدم وانما تنعدم الصور والاعراض الحادثة فيها (والجواب) عن السكل ما سبق وانما أفردنا هذه المسئلة لان لهم فيها دليلين آخرين (الاول) ما تمسك به جالينوس اذ قال لو كانت الشمس متلاحقا لكانت الانعدام تظهر فيها ذبول في عدة مدية والارصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تدل الاعلى هذا المقدار فلما لم تدل في هذه الآمال الطوال دل على انها لا تنعدم (الاعتراض عليه) من وجوه (الاول) ان شكل هذا الدليل ان يقال ان كانت الشمس تنعدم فلا بد وان يكون فيها ذبول لكن التالي محال فالتقدم محال وهو قاسم بمعنى عندهم ان شرط المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان التقدم غير صحيح ما لم يضاف اليه شرط آخر وهو قوله ان كانت تنعدم فلا بد وان تدل فهذا التالي لا يلزم هذا التقدم الا بزيادة

شرط وهو ان نقول ان كانت تصد فساد اذ بوليا فلا بد وان تبدل في طول المدة أو يبين انه لا تصاد
 الا بطريق الذبول حتى يلزم التالى للتقدم ولا يعلم له انه لا يفسد الشيء الا بالذبول بل الذبول أحد
 وجوه الفساد ولا يعمد ان يفسد الشيء بغيره وهو على حال كماله (الثاني) هو انه لو سلم له هذا
 وانه لا فساد الا بالذبول فمن أين عرف انه لا يعتبر الذبول واما التفاته الى الارصاد فمفصل لانها
 لا تعرف مقدارها الا بالتقريب والشمس التي يقال انها كالارض مائة وسبعة من مرة أو ما يقرب
 منه لو نقص منها مقدار جبال مثلا لكان لا يقيس للشمس فعلها في الذبول والى الآن قد نقص مقدار
 جبال وأكثروا الشمس لا يقدر على ان يدرك ذلك لان تقديره في علم المناظر لا يعرف الا بالتقريب
 وهذا كما ان الباقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلية للفساد ثم لو وضع باقوته
 مائة سنة لم يكن نقصانها محسوسا فاعمل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الارصاد
 كنسبة ما ينقص من الباقوت في مائة سنة وذلك لا يظهر للشمس فدل ان دليله في غاية الفساد وقد
 أمر متناعن اراد أدلة كثيرة من هذا الجنس يقر كمال العقل وأوردنا هذا الواحد ليكون عبرة
 ومثالا لما تتركناه واقصرنا على الأدلة الأربعة التي تحتاج الى تكاف في حل شبهتها كما سبق
 (الدليل الثاني) لهم في استحالة عدم العالم ان قالوا لا تتم جواهره لانه لا يعقل سبب لعدمه
 وما لم يكن منعدم ما لم انعدم فلا بد وان يكون بسبب وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون بارادة
 القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريد العدمه ثم صار مريدا فقد تغير و يؤدي الى ان يكون
 القديم زارادة على نهى واحد في جميع الاحوال والمراد بتغير من العدم الى لوجود ثم من الوجود
 الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة يدل على استحالة العدم وتزيد
 ههنا اشكالا آخر اقوى من ذلك هو ان المراد فعلا المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلا ثم صار
 فاعلا وان لم يتبين هو في نفسه فلا بد وان يصير قبله وهو متعديا بعد ان لم يكن له فعل والآن
 ايضا لا قبل له فاذا لم يفعل شيئا والعدم ليس بشئ فكيف يكون فعلا واذا اعدم العالم وتجدد
 له فعل لم يكن شأ ذلك الفعل أهو وجود العالم وهو محال اذا انتقطع الوجود أو فعله عدم العالم
 وعدم العالم ليس بشئ حتى يكون فعلا فان أقل درجات الفعل ان يكون موجودا وعدم العالم
 ليس شيئا موجودا حتى يقال هو الذي فعله الفاعل وأوجده الموجد ولا شك ان هذا افتراق
 المتكلمون في التفصلي عن هـ ذا أربع فرق وكل فريق اتهم محالا (اما المعتزلة) فانهم قالوا
 فعله الصادر منه موجود وهذا الفناء يتخلقه لافي محل فينعدم العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء
 الخلق بنفسه حتى لا يحتاج الى فناء آخر فبما سأل الى غير نهاية وهو فاسد من وجوه (أحدها)
 ان الفناء ليس موجودا معقولا حتى يقدر خلقه ثم ان كان موجودا فلم ينعدم بنفسه من غير عدم
 ثم لم ينعدم العالم فانه ان خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محال لان الحال بلاق المحلول فيجتمعان
 ولو في لحظة فاذا اجاز اجتماعهما لم يكن ضدا فلم يفته وان خلقه لافي العالم ولا في محل فمن أين
 يصاد وجوده وجود العالم ثم في هذا المذهب صناعة أخرى وهي ان الله تعالى لا يقدر على اعدام
 بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يقدر الا على احداث فناء بعدم جواهر العالم كلها لانه اذا لم
 تكن في محل كان نسبتها الى الشكل على وتيرة واحدة (الفرقة الثانية الكرامية) حيث قالوا ان
 فعله الاعدام والاعدام عبارة عن موجود محدثه في ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به معدوما

وكذلك الوجود عندهم بما يجاديه في ذاته فيصير الموجود به موجودا وهذا أيضا فاسد اذ فيه كون القديم محل المحوادث ثم هو خروج عن العقول اذ لا يعقل من الابداد الوجود منسوب الى ارادة وقدرة فانبات شيء آخر سوى الارادة والقدرة وجودا متدورا وهو العالم لا يعقل وكذا الاعدام (الفرقة الثالثة الاشعرية) اذ قالوا اما الاعراض فانها تعني بانفسها ولا يتصور بقاءها لانه لو تصور بقاءها لما تصور فناؤها بهذا المعنى واما الجواهر فليست باقية بانفسها وليكن باقية ببقائها على وجودها فاذا لم يخلق الله البقاء انعدمت لعدم المبقى وهو أيضا فاسد لان فيه من منكرة المحسوس في ان السواد لا يبقى والبياض كذلك والله متجدد الوجود والعقل ينبوع هذا كما ينبوع قول القائل ان الجسم متجدد الوجود في حالة والعقل القاضي بان الشعر الذي على رأس الانسان في اليوم هو الشعر الذي كان بالأمس لاشبهه حتى يقضي به أيضا في سواد الشعر ثم فيه اشكال آخر وهو ان الباقي اذا بقي ببقاءه فيلزم ان تبقى صفات الله ببقاءه وذلك البقاء يكون باقيا فيحتاج الى بقاء آخر يتسلسل الى غير نهاية (الفرقة الرابعة) طائفة أخرى من الاشعرية اذ قالوا ان الاعراض تعني بانفسها واما الجواهر فانها تعني بان لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا فيصعب ان يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم وكان فرق الاشعرية ما لو الى ان الاعدام ليس بفعل اغا هو كلف عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلا واذا بطلت هذه الطرق لم يبق وجه للقول بجواز اعدام العالم هذا الوكيل بان العالم حادث فانهم مع تسليمهم حدوث النفس الانسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق يقرب عما ذكرناه وبالجملة عندهم كل قائم بنفسه لا يمكن ان يتصور انعدامه بعد وجوده سواء كان قديما أو حادثا واذا قيل لهم مع ما أوردنا النار تحت الماء انعدم الماء قالوا لم ينعدم بل انقلب بخارا ثم هو المادة الاولى وهي الهوى باقية في الهواء وهي المادة التي كانت بصورة الماء وانما خلعت الهوى بصورة المائية ولبست صورة الهوائية واذا صار الهواء بردا كثف وانقلب ماء لا يجاديه تحدث بل المواد مشتركة بين العناصر وانما يتبدل عليها صورها (والجواب) ان ما ذكرتموه من الاقسام وان أمكن ان ننسب عن كل واحد وتبين ان ابطاله على أصاكم لا يستقيم لاشتمال أصولكم على ما هو من جنسه وليكن لا تطول به ونقتصر على قسم واحد ونقول لم تنكرون على من يقول الابداد والاعدام بارادة القادر فاذا أراد الله تعالى أوجد واذا أراد أعدم وهو معنى كونه قادرا على السكال وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير الفعل فاما قولكم ان الفاعل لا بد وان يصدر منه فعل فالصادر منه قلنا الصادر منه ما يتجدد وهو العدم اذ لم يكن عدم ثم يتجدد العدم فهو الصادر عنه (فان قلتم) انه ليس بشيء فكيف صدر منه (قلنا) أو هو ليس بشيء فكيف وقع وليس معنى صدر منه الا ان ما وقع مضاف الى قدرته فاذا عقل وقوعه لم لا تعقل اضافته الى القدرة وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم أصلا على الاعراض والصور ونقول العدم ليس بشيء فكيف يطرأ وكيف يوصف بالطريان والتجدد ولا نشك في ان العدم يتصور طريانه على الاعراض فالوصف بالطريان معقول وقوعه سمي شيئا أولم يسم فاضافة ذلك الواقع المعقول الى قدرة القادر أيضا معقول (فان قيل) هذا انما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده فيقال له ما الذي عاروا عنه قدنا

لا ينعدم الشيء الموجود وانما معنى انعدام الاعراض طريق ان اضدادها التي هي موجودات
لا تظهر بان العدم المجرد الذي ليس بشئ لان الذي ليس بشئ كيف يوصف بالطريقان فاذا
أبيض الشعر فالطاري هو البياض فقط وهو موجود ولا تقول الطاري عدم السواد وهذا فاسد
من وجهين (أحدهما) ان طريقان البياض هل تضمن عدم السواد أم لا فان قالوا لا فقد كبروا
المعقول وان قالوا نعم فالتضمن عين المتضمن أو غيره فان قالوا عينه كان متناقضا للشيء لا يتضمن
نفسه وان قالوا غيره فذلك الغير معقول أم لا فان قالوا لا فهم عرفتم انه يتضمن والحكم عليه بكونه
يتضمن اعتراف بكونه معقولا وان قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم او
حادث فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالوصف بالحادث كيف لا يكون معقولا
وان قالوا الا قديم ولا حادث فهو محال لانه قبل طريقان البياض لوقبل السواد معدوم كان كذبا
وبعد اذ قيل انه معدوم كن صدق فهو ما رلا محالة فهذا الطاري معقول فيحوز ان يكون
منسوب الى قدرة قادر (الوجه الثاني) ان من الاعراض ما لا يعدم عندهم الا بضده فان
الحركة لا ضد لها وانما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم أي
تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون عدم الحركة فاذا عدمت الحركة لم يكن سكون هو
عدم بل هو عدم محض وكذلك الصفات التي هي من الاستكمال كانبساط اشباح
المخصوصات في الرطوبة الجليدية من العين بل انطباع صورة المعقولات في النفس فانها ترجع
الى استقناع وجود من غير زوال بضده واذا عدمت كان معناها زوال الوجود من غير
استعقاب بضده فزواله عبارة عن عدم محض قد طرأ ففعل وقوع العدم الطاري وما عقل وقوعه
بنفسه وان لم يكن شيئا عقل ان ينسب الى قدرة القادر فبين هذا انه منصور وقوع حادث
بارادة قد عدا لم يفتري الخيال بين ان يكون الواقع عدما او وجودا (مسئلة) في بيان تلبسهم
بنفسهم ان الله فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله وصنعه وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس
بحقيقة (وقد اتفقت الفلاسفة) سوى الدهرية على ان للعالم صانعا وان الله تعالى هو صانع العالم
وفاعله وان العالم فعله وصنعه وهذا تلبس على أصلهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى من
ثلاثة أوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل اما
الذي في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مریدا مختارا عالما بما يريد حتى يكون فاعلا لما يريد
والله تعالى ليس مریدا بل لا صفة له أصلا وما يصد عنه فيلزم نزوما ضروريا (والثاني) ان
العالم قديم والفعل هو الحادث (والثالث) ان الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد
لا يصد عنه عندهم الا واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصد عنه
(ولتحقق) وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مع خيالهم في دفعه (اما الاول) فتقول الفاعل
عبارة عن من يصد عنه الفاعل مع الارادة مع الفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد
وعندهم ان العالم من الله تعالى كالمطلوب من العلة يلزم نزوما ضروريا لا يتصور من الله تعالى
دفعه نزوما لظلم الشخص والنور من الشمس وليس هذا من الفعل في شيء بل من قال ان
المرآة يضل الضوء والشخص يضل الظل فقد جازف وتوسع في التجاوز وسعاه خارجا عن الحد
واستعار اللفظا كنفاء بوقوع المشاركة بين المستعار والمستعار عنه في وصف واحد وهو ان
الفاعل سبب على الجملة والمرآة سبب الضوء والشمس سبب النور ولكن الفاعل لم يسم

فاعلا صاعدا مجرودا كونه سببا بل يكونه سببا على وجه مخصوص وهو وقوع الفعل منه على وجه الارادة والاختيار حتى لو قال القائل الجدار ليس بفاعل والمجر ليس بفاعل والجما لا ليس بفاعل وانما الفعل للحيوان لم ينكر عليه في ذلك ولم يكن في قوله كذا وباللحجر فعل عندهم وهو الهوى بالثقل والميل الى المركز كما ان النار فعلا وهو التدخين وللحائط فعلا وهو الميل الى المركز ووقوع الظل فان كل ذلك صادر عنه وهذا محال (فان قيل) كل موجود ليس واجب الوجود بذاته بل هو موجود بذاته فانما يسمى ذلك الشيء مفعولا ونسبته فاعلا ولا ينبغي ان كان السبب فاعلا بالطبع او بالارادة كما انكم لا تقولون انه كان فاعلا بل لا أو بغيره لانه بل الفعل جندس وينقسم الى ما يقع بالهوى الى ما يقع بغيره لانه كذلك هو نفس وينقسم الى ما يقع بالطبع الى ما يقع بالاختيار بدليل اننا اذا قلنا فعل بالطبع لم يكن ضد القولنا بالاختيار ولا دفاعا ونقضه بل كان يسانا لنوع الفعل كما اذا قلنا فعل مباشرة بغيره لانه لم يكن نقضا بل كان تنويعا وبياننا واذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكرارا مثل قولنا حيوان انسان بل كان يسانا لنوع الفعل كقولنا فعل بالهوى ولو كان قولنا فعل يتضمن الارادة وكانت الارادة ذاتية للفعل من حيث انه فعل لكان قولنا فعل بالطبع متناقضا كقولنا فعل وما فعل (قلنا) هذه التسمية فاسدة فلا يجوز ان يسمى كل سبب باى وجه كان فاعلا ولا كل مسبب مفعولا ولو كان كذلك لم يصح ان يقال الجما لا فعل له وانما الفعل للحيوان وهذه من الكامات المشهورة الصادرة فان سمي الجما لا فاعلا لا استعارة كما قد يسمى طالما يريد على سبيل المجاز اذ يقال المجرى هو لانه يريد المركز وطلبه والطلب والارادة حقيقة لا تتصور الا مع العلم بالمراد المطلوب ولا تتصور الا من الحيوان (واما) قولكم ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع الى ما هو بالارادة فغير مسلم وهو كقول القائل قولنا اراد عام وينقسم الى ما يريد مع العلم بالمراد الى ما يريد ولا يعلم ما يريد وهو فاسد اذ الارادة تتضمن العلم بالضرورة فيكذلك الفعل يتضمن الارادة بالضرورة (واما) قولكم ان قولنا فعل بالطبع ليس بنقض للادول فليس كذلك فانه نقض له من حيث الحقيقة ولا يمكن لا يسمي الى الفهم التفاضل ولا يشتد تنويرا بالطبع لانه يبقى مجازا فانه لما ان كان سببا بوجه ما والفاعل ايضا سبب سمي فعلا مجازا واذا قال فعل بالاختيار فهو تكرير على التحقيق كقوله اراد وهو علم اراده الا انه لما تصور ان يقال فعل وهو مجاز و يقال فعل وهو حقيقة لم تنفرد النفس عن قوله فعل بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقة لا مجازا كقول القائل تكلم بلسانه ونظر بعينه فانه لما حاز ان يستعمل النظر في القاب مجازا والكلام في تحريك الرأس واليد حتى يقال قال برأسه أى نعم لم يستعجب ان يقال قال بلسانه ونظر بعينه ويكون معناه في احتمال المجاز فهدا من لة القدم فليتنبه لمحل الخداع هؤلاء الاغبياء (فان قيل) تسمية الفاعل فاعلا انما تعرف من اللغة والافتقار في العقل ان ما يكون سببا للشيء ينقسم الى ما يكون مريدا والى ما لا يكون مريدا ووقع النزاع في ان اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة أم لا ولا سبيل الى انكاره اذا العرب تقول النار تحرق والسيف يقطع والنجم يبرد والسقمونيا تصهل والخبز يشبع والماء يروى وقولنا يضرب معناه يفعل الضرب وقولنا تحرق معناه فعل الاسراق وقولنا يقطع معناه يفعل القطع (وان قلتم) ان كل ذلك مجاز كنتم

متحكمين فيه من غير مقتد (والجواب) ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة (والدليل) عليه ان لو فرضنا حاداً توقف في حصوله على امرين (أحدهما) ارادى (والآخر) غير ارادى اضاف العقل الفعل الى الارادى وكذا اللغة فان من ألقى انما انافي نارفات يقال هو الفاعل دون الناصر حتى اذا قيل ما قبله الا فلان صدق قائله وان كان اسم الفاعل على المريد وغير المريد على وجه واحد لا بطريق كون أحدهما أصلاً وكون الآخر مستعاراً منه فلم يضاف القتل الى المريد لثبوت روافقه لا مع ان النار هي العلة القريبة في القتل وكان الملقى لم يتقاط الا الجمع بينهما وبين النار ولكن لما كان الجمع بينهما وبين النار بالارادة وتأثير النار بغير ارادة مسمى قاتلاً ولم تتم النار قاتلاً الا بنوع من الاستعارة فدل ان الفاعل من يصدر الفعل عن ارادته واذا لم يكن مريداً عندهم ولا يختار الفعل لم يكن صانعاً ولا فاعلاً الا مجازاً (فان قيل) نعى بكون الله تعالى فاعلاً لانه سبب لوجود كل موجود سواه وان العالم قوامه به ولولا وجود البارى لما تصور وجود العالم ولو قدر عدم البارى لانعدام العالم كما لو قدر عدم الشمس لانعدام الضوء فهذا مانع به بكونه فاعلاً فان كان الخصم يأبى ان يسمى هذا المعنى فعلاً فلا مشاحة في الاسامى بعد ظهور المعنى (قلنا) غرضنا ان نبين ان هذا المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً وانما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الارادة حقيقة وقد نصبت حقيقة معنى الفعل ونطقتم بلفظه تجعلاً بالاسلاميين ولا يتم الدين باطلاق الالفاظ الغارغة عن المعاني فصرحوا بان الله تعالى لا فعل له حتى يتضح ان معتقدهم مخالف لدين المسلمين ولا تابعوا بان الله صانع العالم وان العالم صنعه فان هذه لفظة اطلقوها ونصبت حقيقتها والمقصود من هذه المسئلة الكشف عن هذا التلخيص فقط (الوجه الثاني) في ابطال كون العالم فاعلاً لله على أصلهم لشرط في الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس بمحدث ومعنى الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود باحداثه وذلك لا يتصور من القديم اذا الموجد لا يمكن ايجاده فان شرط الفعل ان يكون حادثاً والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلاً لله تعالى (فان قيل) معنى الحادث الموجد بعد عدمه فلنجح ان الفاعل اذا أحدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد او العدم المجرد وكلاهما باطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذ لا تأثير للفاعل في العدم وباطل ان يقال كلاهما اذ بان ان العدم لا يتعلق به أصلاً وان العدم في كونه عدماً لا يحتاج الى فاعل البته يقتضى انه متعلق به من حيث انه موجود وان الصادر منه مجرد الوجود وأنه لا نسبة اليه الا الوجود فان فرض الوجود دائماً فرضت النسبة دائماً واذا دامت هذه النسبة كان المنسوب اليه أفعلاً وأدوم تأثيراً لانه لم يتعلق بالعدم بالفاعل بحال بغير ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى له كونه حادثاً الا انه يوجد بعد عدمه والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم وصفاً للوجود وقيل المتعلق به وجود مخصوص لا كل وجود وهو وجود مسبق بالعدم فيقال كونه مسبقاً بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع وان هذا الوجود لا يتصور صدور من فاعله الا بالعدم سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به فاشترطه في كونه فعلاً اشترطاً لا تأثير للفاعل فيه بحال (وأما اولكم) ان الموجد لا يمكن ايجاده ان عنيتم به انه لا يستألف له

وجوده بعد عدم فهمه وان عنيتم به انه في حال كونه موجودا لا يكون موجودا فقد ثبت انه
 يكون موجودا في حال كونه موجودا في حال كونه معدوما فانه يكون موجودا اذا كان الفاعل
 موجودا ولا يكون موجودا في حال العدم بل في حال وجود الشيء منه والابحار قد عارضوا لكون الفاعل
 موجودا وكون الفعل موجودا انه عبارة عن نسبة الموحدا الى الموجد وكل ذلك مع الوجود
 لا قبله فاذا لايجاد الوجود ان كان المراد بالابحار النسبة التي يكون بها الفاعل موجودا
 والمفعول موجودا (قالوا) ولهذا اقصينا بان العالم فعل الله تعالى اولا وايدأومامن حال الا وهو
 فاعل له لان المرتبط بالفاعل الوجود فان دام الارتباط دام الوجود وان انقطع انقطع لا كما
 تخيلتموه من أن الباري لو قدر عدمه لبقى العالم اذ ظننتم انه كالسهم مع الباري فانه
 ينعدم ويبقى البناء فان بقاء البناء ليس بالباري بل هو باليبوسة المسكة لتركيبه اذ لو لم يكن فيه
 قوة مسكة كالسهم مثلا لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه (واجواب) ان الفعل
 يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجودا فقط فانه
 لا يتعلق به في ثاني حال الحادث عندنا وهو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث انه
 حادث وخروج من العدم الى الوجود فان نفى عنه معنى الحادث لم يعقل كونه فعله ولا انقطع
 بالفاعل وقولكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل
 الفاعل وجعل الجاعل فهو كذلك لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل اعني كونه مسبوقا
 بالعدم فالوجود الذي ليس مسبوقا بعدم بل هو دائم لا يصلح ان يكون فعلا لفاعل وليس كل
 ما شرط في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون بفعل الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته وارادته
 وعلمه شرط في كونه فاعلا وليس ذلك من اثر الفعل ولكن لا يعقل فعل الامن موجد فكان
 وجود الفاعل وارادته وعلمه شرطا لكون فاعلا وان لم يكن من اثر الفعل (فان قيل) ان اعترفتم
 بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر فيلزم منه ان يكون الفعل حادثا ان كان الفاعل حادثا
 وقديما ان كان قديما وان شرطتم ان يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال اذ من حركة
 اليد في قدح ما تحرك الماء مع حركة اليد لاقبله ولا بعده اذ لو تحرك بعده لكانت اليد مع الماء
 قبل تحريكه في حين واحد ولو تحرك قبله لافضل الماء عن اليد وهو مع كونه معلوله وفعل
 من جهته فان فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة كانت حركة الماء ايضا دائمة وهي مع دوامها
 معلولة ومعقولة ولا يمنع ذلك بفرض الدوام فكذلك نسبة العالم الى الله تعالى (قلنا) لا نحصل
 ان يكون الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا كحركة الماء فانها حادثات مع عدم
 جاز ان يكون فعل ثم سواء كان متأخرا عن ذات الفاعل او مقارنا له وانما نحصل الفعل القديم
 فانه ليس حادثا مع عدم قسميته فعلا بجواز حقيقته (وأما المعلوم) مع العلة فيجوز
 ان يكونا حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العالم قديم علة لكون القديم عالما لا كلام
 فيه وانما الكلام فيما يسمى فعلا ومعلوم العلة لا يسمى فعل العلة الا بجواز بل ما يسمى فعلا
 فشرطه ان يكون حادثا عن عدم فان تجوز تجوز بسميته القديم الدائم الوجود فعلا للغيره
 كان متجوزا في الاستعارة وقولكم لو قدرنا حركة الاصبع مع القديمة دائمة فخرج حركة
 الماء عن كونها فعلا تليق لان الاصبع لا فعل له فيه وانما الفاعل ذو الاصبع وهو المريد

ولو قد رآه قديما كانت حركة الاصبع فعلا له من حيث ان كل جزء من الحركة لحادث عن
 عدم فهم هذا الاعتبار كان فعلا وأما حركة الماء فقد لا تقول انها من فعله بل هي من فعل الله
 وعلى أى وجه كان فكونه فعلا من حيث انه حادث لانه دائم الحدوث وهو فعل من حيث انه
 حادث (فان قيل) فاذا اعترفتم بان نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة الماعول
 الى العلة ثم سلمتم تصورا لدوام في نسبة العلة فحق لا تعنى بكون العالم فعلا الا كونه معلولا دائم
 النسبة الى الله تعالى فان تدعوا هذا فعلا فلا مضايقة في التسميات بعد ظهور المعاني (قلنا)
 ولا غرض من هذه المسئلة الا لبيان انكم تتعملون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله تعالى
 عنكم ليس فاعلا لتحقيقا ولا العالم فعله لتحقيقا وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا لتحقيق له
 وقد ظهر هذا (الوجه الثالث) في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم لشرط مشترك
 بين الفاعل والفعل وهو انهم قالوا لا يصدر من الواحد الا شيء واحد والمبدء الاول واحد من كل
 وجه والعالم مركب من محققات فلا يتصور ان يكون فعلا لله تعالى بحسب أصلهم (فان قيل) العالم
 يتجملته ليس صادرا من الله تعالى بغير واسطة بل الصادر منه موجود واحد هو اول المخلوقات
 وهو عقل مجرد اى جوهر قائم بنفسه غير متغير يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويعبر عنه في لسان
 الشيعى بالله ثم يصدر منه الثالث ومن الثالث رابع وتكثر الموجودات بالتوسط فان اختلاف
 الفعل وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما اننا فعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعل
 بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف المادة كما ان الشمس تبيض الثوب المغسول وتسود
 وجه الانسان وتدين بعض الجواهر وتصاب بعضها واما لاختلاف الآلات كالنجار الواحد
 ينشر بالنشار ويخت بالقدم ويثقب بالثقب واما ان تكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل
 فعلا واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل وهذه الاقسام كلها محال في المبدأ الاول اذ
 ليس في ذاته اختلاف اثنينية وكثرة كما سيأتى في أدلة التوحيد ولا ثم اختلاف مادة فان
 الكلام في الماعول الاول والذي هو المادة الاولى مثلا ولا ثم اختلاف آفة اذ لا موجود مع الله
 في رتبة فالكلام في حدوث الآفة الاولى فلم يبق الا ان تكون الكثرة في العالم صادرة من الله
 تعالى بطريق التوسط كما سبق (قلنا) فيلزم من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركبا من
 افراد بل تكون الموجودات كلها آحادا وكل واحد معلول لواحد آخر فوجه وعلة لا يخرجته
 الى ان ينتهي الى معلول لا معلول له كما انتهى في جهة التصاعد الى علة لا علة لها وليس كذلك
 فان الجسم عندهم مركب من صورة وهوى وقصا راجعاعها مشأوا واحدا والانسان مركب
 من جسم ونفس وليس وجود أحدهما من الآخر بل وجودهما مجاميعا بعلة أخرى والفلك
 عندهم كذلك فانه جرم ذاتي لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صادر
 من علة سواهما وكيف وجدت هذه المركبات أمن علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد
 الا واحد أو من علة مركبة فيتموجه السؤال في تركيب العلة الى ان ينتهي بالضرورة الى مركب
 بسيط فان المبدأ بسيط وفي الاخر تركيب ولا يتصور ذلك بالاتقاء وحيث يقع التقاء يبطل
 قولهم ان الواحد لا يصدر منه الا واحد (فان قيل) اذا عرف مذهبنا اندفع الاشكال فان
 الموجودات تنقسم الى ماهوي في محال كالاعراض والصور والى ما ليست في محال وهذا ينقسم

الى ماهي محال لغيرها والى ما ليست بحمال كالوجودات التي هي جواهر قائمة بانفسها وهي تنقسم الى ما يؤثر في الاجسام وتسميها نفوسا والى ما لا يؤثر في الاجسام بل في النفوس وتسميها عقولا مجردة اما الموجودات التي تحمل في المحال كالاعراض فهي حادثة ولها علل حادثة وتنتهي الى مبدء احوادث من وجه دائم من وجهه وهي الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما الكلام في الاصول القائمة بانفسها في محال وهي ثلاثة اجسام وهي اخصها وعقول مجردة وهي التي لا تتعلق بالاجسام بالبالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع فيها وهي اشرفها ونفوس وهي اوسطها فانها تتعلق بالاجسام فوعان التعلق وهو التأثير والفعل فيها فهي متوسطة في الشرف فانها تترعن العقول وتؤثر في الاجسام ثم الاجسام عشرة تسعة سماويات والعاشر المادة التي هي حشوة مقر فلک القمر والسماويات التسع حيوانات لها اجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما ذكره وهو ان المبدأ الاول قاض من وجوده العقل الاول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبداه وقد سمينا العقل الاول ولا مشاحة في الاسامي عني ما كما وعقلا او ماريدو يلزم عن وجوده ثلاثة امور عقل ونفس والفلک الاقصى وهو السماء التاسعة وجرم الفلك الاقصى ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلک السكواكب وجرمه ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلک زحل وجرمه ولزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلک المشتري وجرمه وهكذا حتى انتهى الى العقل الذي يلزم منه عقل ونفس فلک القمر وجرمه والعقل الاخير وهو الذي يسمى العقل الفعال لزم منه حشوة فلک القمر وهي المادة القابلة للفساد والفساد من العقل الفعال وطبائع الافلاك ثم ان المواد تنترج بسبب حركات السكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول مختلفة الانواع فان ثبت لواحد لا يلزم لآخر فخرج منه ان العقول بعد المبدأ الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادئ التسعة بعد الاول تسعة عشر وحصل منه ان يجب لكل عقل من العقول الاول ثلاثة اشياء عقل ونفس وفلك أي جرم فلا بد ان يكون في مبدئه تمثيل للمحال ولا يتصور كثرة في المعلول الال الامن وجه واحد وهو انه يعقل مبداه او يعقل نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود لان وجوب وجوده بغيره لا يتوقف وهذه معان ثلاثة مختلفة والاشرف من العلوات الثلاثة ينبغي ان ينسب الى الاشراف من هذه المعاني فيصدر منه العقل من حيث انه يعقل مبداه ويصدر منه نفس الفلك من حيث انه يعقل نفسه ويصدر منه جرم الفلك من حيث انه ممكن الوجود بذاته فيبقى ان يقال هذا التمثيل من أين حصل في المعلول الاول ومبداه واحد فنقول لم يصدر من المبدأ الاول الا واحد وهو ذات العقل الذي به يعقل نفسه ولزم ضرورة لا من جهة المبدأ ان عقل المبدأ وهو في ذاته ممكن الوجود وليس له الامكان من المبدأ الاول بل هو لذاته وتعين لا يتعدان يوجد من الواحد واحد يلزم ذلك المعلول لا من جهة المبدأ امور ضرورية اضافية او غير اضافية فيحصل بسببه كثرة وتصبح بذلك مبدء لوجود الكثرة فعلى هذا الوجه يمكن ان يلتقى المركب بالبيسط اذ لا بد من الالتقاء ولا يكون الا كذلك فهو الذي يجب الحكم به فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم (قلنا) ما ذكرتموه من محكمات

وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لوحكام الانسان عن منام رآه لا مستدل به على سوء
عزاجه ولو اورد جنسه في الفقهيات التي قصادي المطلب فيها تخمينات لقيل انها ترهات
لا تضيف غلبات الظنون ومدائح الاعتراض على مثله لا تقتصر ولكناف رد وجوها معدودة
(الاول) هو اننا نقول ادعيت ان احد معناني الكثرة في المعلوم الاول انه يمكن الوجود فنقول
كونه ممكن الوجود عين وجوده أم غيره فان كان عينه فلا ينفك منه كثرة وان كان غيره فلا قلتم
في المبدأ الاول كثرة لانه موجود وهو مع ذلك واجب الوجوب فوجوب الوجود غير نفس الوجود
فلتجرب صدور الاختلافات منه لهذه الكثرة (فان قيل) لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود فلا
معنى لامكان الوجود الا الوجود فان قلتم يمكن ان يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه ممكنا
فهو غير قلنا فكذا واجب الوجود يمكن ان يعرف وجوده ولا يعرف وجوب وجوده لا بهد
دليل آخر فليكن غيره وبالجمله الوجود امر عام ينقسم الى واجب والى ممكن فان كان فصل
احد القسمين زائدا على العام فكذا الفصل الثاني ولا فرق (فان قيل) امكان الوجود له
من ذاته ووجوده من غيره فكيف يكون ماله من ذاته وماله من غيره واحدا (قلنا)
وكيف يكون وجوب الوجود عين الوجود ويمكن الا يبقى وجوب الوجود ويثبت الوجود
والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والاثبات أصلا لا يمكن أن يقال موجود
وليس موجودا وواجب الوجود وليس بواجب الوجود ويمكن ان يقال موجود وليس بواجب
الوجود كما يمكن ان يقال موجود وليس بممكن الوجود وانما تعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم
تعدير ذلك في الاول ان صح ما ذكره من أن امكان الوجود غير الوجود الممكن (الاعتراض
الثاني) هو ان نقول عقله مبدأ عين وجوده وعين عقله نفسه أم غيره فان كان عينه فلا كثرة
في ذاته الا في العبارة عن ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الاول فانه يعقل ذاته
ويعقل غيره فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته ولا يعقل ذاته مالم يعقل انه مبدء لغيره فان العقل
يطابق المقول فيكون راجعا الى ذاته فنقول والمعقول عقله ذاته عين ذاته فانه عقل يحويه
فيعقل نفسه والعقل والمعاقل والمعقول منه أيضا واحد ثم اذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل
ذاته معا ولا لعله فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل الى ذاته فلا كثرة اذن
وان كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فلنصدر منه الاختلافات ولنترك دعوى وحدانيته
من كل وجه ان كانت الوحدة تترول بهذا النوع من الكثرة (فان قيل) الاول لا يعقل
الذاته وعقله ذاته هو عين ذاته فالمعقل والمعاقل والمقول واحد ولا يعقل غيره (فالجواب)
من وجهين (احدهما) ان هذا المذهب لشناعه هجره ابن سينا وسائر المحققين وزعموا
ان الاول يعلم نفسه مبدءا لفيض ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بانواعها عقلا
كايلا لا جزئيا اذ استقصوا قول القائل المبدأ الاول لا يصدر منه الا عقل واحد ثم لا يعقل
ما يصدر منه ومعاوله عقل يفيض منه عقل ونفس فلك وجرم فلك ويعقل نفسه ومعاولته
الثلاث وعلمته ومبدءا فيكون المبدأ اشرف من العلة من حيث ان العلة ما قاص منها الا واحد
وقد فاض من هذا ثلاثة أمور (والاول) ما عقله لا نفسه وهذا عقل نفسه ومقتضى المبدأ
ونفس المعاولات ومن قطع ان يكون قوله في الله تعالى راجعا الى هذه الرتبة فقد جعله أحقر من

كل موجود يعقل نفسه ويعقل غيره فان من يعقله ويعقل نفسه أكثر من غيره اذا كان هو لا يعقل
الانفسه فقد انتهى بهم التعقيد في التعظيم الى ان أطلقوا كل ما يفهم من العقلة وقربوا حاله
من حال الميت الذي لا خبر له بما يجري في العالم الا انه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط وهكذا
يفعل الله بالزائعين عن مبدئه والمأكبين عن طريق الهدى المذكرين لقوله تعالى ما تشبهتم
خلق السموات والارض ولا خلق أنفسهم الظاهرين بالله ظن السوء المعتقدين ان أمور الزبانية
يستولى على كنهها القوى البشرية المغرورين بعقولهم زاعمين ان فيها مندوحة عن تقليد الرسل
واتباعهم فلا جرم اضطروا الى الاعتراف بان لباب معتقولاتهم رجعت الى ما لو حكى في مقام تعجب
منه (والجواب الثاني) هو ان من ذهب الى ان الاول لا يعقل الانفسه انما ساحا ذر من لزوم الكثرة
اذ لو قال به لزم ان يقال عقله غير عقله نفسه وهذا لا يزم في المعلول الاول فينبغي ان لا يعقل
الانفسه لانه لو عقل الاول غيره لكان ذلك غير ذاته ولا يفقر الى علة غير علة ذاته ولا علة الاعلة
ذاته وهو المبدأ الاول فينبغي ان لا يعلم الا ذاته وتبطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه (فان
قيل) لما وجد عقل ذاته لزمه ان يعقل المبدأ الاول (قلنا) لزمه ذلك بعلة أو بغير علة فان كان
بعلة فلا علة الا المبدأ الاول وهو واحد ولا يتصور ان يصدور منه الا واحد وقد صدر وهو ذات
المعلول (فالثاني) كيف صدر عنه وان لزم بغير علة فيلزم الاول موجودات كثيرة بلا علة
ويلزم منها الكثرة ولا يعقل هذا من حيث ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والزائد على
الواحد ممكن والممكن يقتصر الى علة فهو هذا اللازم في حق المعلول ان كان واجب الوجود لذاته
فقد بطل قولهم واجب الوجود واحد وان كان ممكنا فلا بد له من علة ولا علة له فلا يعقل
وجود وليس هو من ضرورة المعلول الاول لكونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري
في كل معلول اما كون المعلول عالما بالعلة فليس ضروريا في وجود ذاته كما ان كون
العلة عالما بالمعلول ليس ضروريا في وجود ذاته بل لزوم العلم بالمعلول اظهر من لزوم العلم
بالعلة فبان ان الكثرة الحاصلة في علمه بالمبدأ محال فانه لا مبدء له وليس هو من ضرورة
ذات المعلول وهذا ايضا لا يخرج عنه (الاعتراض الثالث) هو ان عقل المعلول الاول
ذات نفسه أعين ذاته أم غيره فان كان عينه فهو محال لان العلم غير المعلوم وان كان غيره
فليكن كذلك في المبدأ الاول فيلزم منه كثرة فاذن فيه ترسيم لا تثليث بنعمهم وهو ذاته
وعقله نفسه وعقله بدهاؤه وان كان ممكن الوجود بذاته ويمكن ان يراد انه واجب الوجود بغيره
فيظهر فخميس وهم - هذا يعرف تعقيد هؤلاء في الهوس (الاعتراض الرابع) ان نقول التثليث
لا يكفي في المعلول الاول فان جرم السماء الاول لزم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ وفيه
تركيب من ثلاثة أوجه (أحدها) انه مركب من صورة وهيولى وهكذا كل جسم عندهم
فلا بد لكل واحد من مبدء اذ الصورة تخالف الهيولى وليس كل واحد على مذهبه مبدء
مستقلة الاجزاء حتى يكون أحدهما بواسطة الآخر من غير علة أخرى زائدة عليه (الثاني) ان
الجرم الاقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر القادرين اذ
على وجود ذاته اذ كان ذاته ممكنة أصغر منه أو أكبر فلا بد من مخصص بذلك القدر اذ على
الغنى السبب الذي يجب لوجوده لا لوجود العقل لان العقل وجود محض لا يختص بمقدار مقابل

لسائر المقادير يجوز ان يقال العقل يحتاج الى علة بسيطة (فان قيل) سببه انه لو كان كبريته
 لكان مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلي ولو كان أصغر منه لم يصح النظام المقصود فنقول
 وتعين وجه النظام هل هو كاف في وجود ماهية النظام أم يقتصر الى علة موجهة فان كان كافيا
 فقد استغنيت عن وضع العلة فاحكموا بان كون النظام في هذه الموجودات اقتضت هذه
 الموجودات بلا علة رائدة وان كان ذلك لا يكفي بل افتقر الى علة وذلك أيضا لا يكفي الاختصاص
 بالمقادير بل يحتاج أيضا الى علة التركيب (الثالث) هو ان الملك الاقصى انقسم الى نقطتين
 هما العطيان وهما بابتا الوضع لا يصارقان وضعهما واجزاء المنطقة يختلف وضعها فلا يتخلوا ما
 ان تكون جميع أجزاء الملك الاقصى متشابهة فلم يلزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط
 لكونها مقاطعين أو أجزاء محتلمة ففي بعضها خواص ليست في البعض فاستدأ تلك
 الاختلافات والجزم الاقصى لا يصدر الا من معنى واحد بسيط واليسيط لا يوجب الا بسط طاق
 الشكل وهو الكرى ومتشابه في المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة وهذا أيضا لا يخرج منه
 (وان قيل) لعل في المبدأ أنواعا من الكثرة لازمة لامن جهة المبدأ وانما يظهر لنا ثلاثة أو
 أربعة والباقي لم نطلع عليه وعدم غنونا على عينه لا يشك كذا في ان مبدأ الكثرة كثرة وان
 الواحد لا يصدر منه كثير (قلنا) فاذا جوزتم هذا فنقول ان الموجودات كلها على كثرتها وقد
 بلغت آلافا صدرت من المعلوم الاول فلا يحتاج ان يقصر على جرم الملك الاقصى في نفسه بل
 يجوز ان يكون قد صدر منه جميع النفوس الملكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية
 والسموية بانواع كثيرة لازمة فيها لم نطلعوا عليها فبقع الاستغناء بالمعلوم الاول ثم يلزم عليه
 الاستغناء بالعلة الاولى فانه اذا حار قوله كثره يقال انها لازمة لبعلة مع انها ليست ضرورية في
 وجود المعلوم الاول جازان بقدر ذلك مع العلة الاولى ويكون وجودها لا بعلة ويقال انها
 لازمة لبعلة ولا يدرى عددها وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الاول تخيل ذلك بلا علة
 مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع الاول والثاني اذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا مكان فسا
 لا يفارقهما في مكان ولا زمان ويجوز ان يكون موجودا بلا علة لم يخص احدهما بالاضافة اليه
 (فان قيل) لقد كثرت الاشياء حتى رادت على ألف وبعدها تبع الكثرة في المعلوم الاول
 الى هذا الحد فذلك أكثرنا الوسائط (قلنا) قول القائل بعد هذا رجم عن لا يحكم به في
 المعقولات لان بقول انه يستحيل فنقول لم يستحيل وما ارادوا الفصل فانهم جازوا الواحد
 واعتقدنا انه يجوز ان يلزم المعلوم الاول لامن جهة العلة لازم واثان وثلاثة وما المحل لاربع
 وخمس وهكذا الى الالف والافن يتحكم بمقدار دون مقدار فليس بعد محاورة الواحد مرد
 وهذا أيضا قاطع (ثم نقول) هذا باطل بالمعلوم الثاني فانه صدر منه فلك السكواكب وفيه من
 السكواكب المعروفه المسماة ألف وبف وهي مختلفة العظم والشكل والوضع واللون
 والتأثير والنحوه والسادة بعضها على صورة الحمل والتور والاسد وبعضها على صورة
 الانسان ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السهل في التبريد والتسخين والسعادة
 والنحوه ويختلف مقاديرها في ذاتها فلا يمكن ان يقال السكواكب نوع واحد مع هذا الاختلاف
 ولو جاز هذا لجاز ان يقال كل احكام العالم نوع واحد في الجمعية فيكفيها علة واحدة فان كان

اختلاف صفاتها وجواهرها وطبائعها دل على اختلافها كذلك الكواكب مختلفة لا مجال
 ويفتقر كل واحد الى علة لصورته وعلة لمبوله وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة أو المبردة
 أو المسعدة أو المنصبة وعلة لاختصاصه بموضعه ثم لاختصاصه بجهتها بأشكالها بأسماء مختلفة
 وهذه الكثرة ان تصوران تعد في العلول الساتية تصوري العلول الأول ووضع الاستغناء
 (الاعراض الخماس) هوانا نقول سلك السلك هذه الاوضاع الاربعة والتشكلات الفاسدة
 ولكن كيف لا يستحيون من أنفسهم في قولهم ان كون العلول الأول ممكن الوجود اقتضى وجود
 جرم الفلك الاقصى منه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه وعقله الأول اقتضى وجود
 عقل الفلك منه وما الفصل بين هذا وبين قائل عرفت وجود انسان غائب وانه ممكن الوجود
 وانه يعقل نفسه وصانعها فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجوده فيقال وأي مناسبة بين
 كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيئا
 آخران وهذا اذا قيل في انسان ضحك منه فكذلك في موجود آخر اذا كان الوجود
 قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن اناسا كان أو مائكا أو فلكا فاستدري كيف يفتنع
 الجحشون من نفسه بمثل هذه الاوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعيمهم في المعقولات
 (فان قال قائل) فاذا أبطلتم مذهبهم فاذا يقولون انتم اتزعجون انه يصدر من الشيء الواحد
 من كل وجه شيئا مختلفان فتكايرون المعقول أو تقولون المبدأ الأول فيه كثرة فتركون
 التوحيد أو تقولون لا كثرة في العالم فتشكرون المحس أو تقولون لزمت بالوسائط فتضطرون
 الى الاعتراف بما قالوه (قلنا) نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض محمد وانما غرضنا ان
 نشوش دعاويهم وقد حصل على أنا نقول ومن زعم ان المصير الى صدور اثنين من واحد مكابرة
 المعقول أو اتصاف المبدأ بأصناف قديمة أزلية متناقض للتوحيد دفهاتان وهوانا باطلتان
 لا يبرهان لهم عليهما فانه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما يعرف استحالة كون
 الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر وما المانع من أن يقال
 المبدأ الأول عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد بخلاف الاختلافات والمتجانسات
 كما يريد وعلى ما يريد فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر وقد وردت به الانبياء المؤيدون
 بالمعجزات فيجب قبوله (وأما البحث) عن كيفية صدور الفعل من الله بالأرادة فمقتضى
 وطسمع في غير مطمع والذين طامعوا في طلب المناجاة ومعرفة تار جع حاصل نظرهم الى ان
 العلول الأول من حيث انه ممكن الوجود صدر منه فلك ومن حيث انه يعقل نفسه صدر
 منه نفس الفلك ومن حيث انه يعقل خالقه صدر منه عقل الفلك وهذه حقا لاظهار
 مناسبة فلتقبل ما أدى هذه الامور من الانبياء وليس بدوافعها اذا العقل ليس يحملها
 ولنترك البحث عن الكيفية والحكمة والمأهية وليس ذلك مما يتسعه القوى البشرية وذلك
 قال صاحب الشرع تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله (مسألة) في بيان عجزهم
 عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (فقول) الناس فرقان فرقة أهل حق وقدر أو ان
 العالم حادث وعلا ضروره ان الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر الى صانع ففعل مذهبهم في القول
 بالصانع (فرقة أخرى) هم الدهرية قنرا وان العالم قديم كما هو عليه ولم يشتوا له صانعا

ومعتمد علم مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه (وأما الفلاسفة) فتقدر أو أن العالم مديم
ثم أنتموه مع ذلك ما ناعوا هذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه إلى ابطال (فان قيل) نحن
إذا قلنا ان الله الصانع المردبه فاعلا اختارنا بفعل بعد ان لم يفعل كما شاهد في أصناف النباتات
من الخياط والمذابح والبنام بل نفى به علة العالم ونعيبه المبدأ الأول على معنى انه لا علة
لوجوده وهو علة لوجود غيره فان سميناه صانعاً فبذلك التأويل وثبت موجود لا علة لوجوده
يقوم عليه البرهان القطعي على قرب (فاننا نقول) العالم موجوداته اما ان يكون لها علة أولاً
علة لها فان كان لها علة فهناك الله لها علة أم لا علة لها وكذلك القول في علة العلة فاما ان
تتسلسل إلى غير نهاية وهو محال واما ان تنتهي إلى طرف فالآخر علة أولى لا علة لوجودها
فذهب المبدأ الأول وان كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الأول فاما نحن به
الاموجود الاعلى له وهو ثابت بالضرورة نعم لا يجوز ان يكون المبدأ الأول هو السموات لانها
عدد ودليل التوحيد يمنع فيه زعم بطلانه بتطرق في صفة المبدأ لا يجوز ان يقال انه سما واحد
أجسم واحد أو خمس أو غيره لانه جسم والجسم مركب من الصورة والهيولى والمبدأ الأول
لا يجوز ان يكون مركباً وذلك يعرف بتطرقان المقصود ان موجود الاعلى لوجوده ثابت
بالضرورة والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نعنيه بالمبدأ الأول (والجواب) من
وجهين (أحدهما) انه يلزم على مساق مذهبكم ان تكون اجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها
وقولكم ان بطلان ذلك يعلم بنظر من قبل ذلك عليكم في مسألة التوحيد وفي الصفات بعد
هذه المسألة (الثاني) وهو الخاص بهذه المسألة هو ان نقول ثبت تعدد ان هذه الموجودات
لها علة ولعلنا علة ولعلنا علة كذلك وهكذا إلى غير نهاية (وقولكم) انه يستحيل اثبات
علل لانها لا يستقيم منكم فانا نقول عرفتم ذلك ضرورة بغیر واسطة أو عرفتموه بواسطة ولا
سبيل إلى دعوى الضرورة وكل مسلك ذكرتموه في النظر بطل عليكم بتجوز حوادث لا أول لها
وإذا جاز ان يدعى في الوجود ما لانها لا فلا يبعد ان يكون بعضها علة لبعض وينتهي من
الطرف الآخر إلى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها كما ان
الزمان السابق ليه آخر وهو الاثن ولا أول له فان زعمتم ان الحوادث الماضية ليست موجودة
معاني المحال ولا في بعض الاحوال والمعدوم لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي فيلزم منكم في
الذموس البشرية المفارقة للأبدان فانه لا يبقى عندكم والموجود المارق للبدن من النفوس
لانها لا اعدادها لم ترل نقطة من انسا و انسان من نقطة إلى غير نهاية ثم كل انسان مات فقد
بقى نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات قبله ومعه وبه وان كان الكل بالنوع واحداً فنحنكم
في الموجود في كل حال نفوس لا اعداد لها (فان قيل) النفوس ليس لبعضها ارتباط ببعض
ولا ترتيب لها لا باطباع ولا بالوضع وانما نحيل نحن موجودات لانها لا ترتيب لها اذا كان لها ترتيب
بالوضع كالاجسام فانما مرتبة بعضها فوق بعض أو كان لها ترتيب بالطبع كالطل والمعلولات
وأما النفوس فليست كذلك (فاننا) وهذا الحكم في الوضع ليس طوره باولى من حكمه فلم أحلتم
أحد القسمين دون الآخر وما البرهان المفرق رجم تشكروا على من يقول بان هذه النفوس
التي لانها لا لا تخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض فان الايام والال إلى الماضية

لانهاية لها واذا قدرنا وجود نفس واحدة في كل يوم وليله كان المحاصل في الوجود الا-
 خا جاعن النهاية واقعا على ترتيب في الوجود أي بعضها بعد البعض والعلة غايته ان يقال
 انها قبل المعلول بالطبع كما يقال انها فوق المعلول بالذات لا بالزمان فاذ لم يستحل ذلك في القبول
 الحقيقي الزماني فينبغي ان لا يستحيل في القبول الذاتي الطبيعي ما بالهم لم يجوزوا اجساما
 بعضها فوق البعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل البعض بالزمان الى غير
 نهاية وهل هذا الاتحكيم يارد لا اصل له (فان قيل) البرهان القاطع على استحالة عدل الى غير نهاية
 ان يقال كل واحد من آحاد العالم ممكن في نفسه أو واجب فان كان واجبا فلم يفتقر الى علة وان
 كان ممكنا فالكل موصوف بالامكان وكل ممكن فيفتقر الى علة زائدة على ذاته فيفتقر الكل
 الى علة خارجة عنه (قلنا) لفظ الممكن والواجب لفظا مبهما الا ان يراد بالواجب ما لا علة
 لوجوده ويراد بالممكن ما لو حوذه علة وان كان المراد به ما افتقر جمع الى هذه اللفظة فتقول كل
 واحد ممكن على معنى انه علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة
 زائدة على ذاته خارجة عنه. وان اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه فهو ليس بمفهوم (فان قيل)
 فهذا يؤدي الى ان يتقزم واجب الوجود بمكانات الوجود وهو محال (قلنا) ان اردتم بالواجب
 والممكن ما اردناه فهو نفس المطلوب فلا بد. لم انه محال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقزم
 القديم بالحدث والزمان عندهم قديم وآحاد الذات حادثة وهي ذات اوائل والمجموع لا اول
 له فمقدومه مالا اول له بذوات اوائل رصديق ذات الاوائل على الاتحاد لم يصدق على المجموع
 وكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع علة وليس كل ما صدق على الاتحاد
 يلزم ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد انه بعض وانما لا يصدق على
 المجموع وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاءها بالنفس في النهار ما لم بالليل وكل واحد
 حادث بعد ان لم يكن أحده اول والمجموع عندهم ماله اول فتبين ان من يجوز حوائث لا اول لها
 وهو صور العناصر الاربعة والمتغيرات فلا يمكن من انكار عالى لانها لا يخرج من هذا
 انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات الابد الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى اتحكيم المحص
 (فان قيل) ليست موجودة في الحال ولا صور العناصر وانما الوجود منها سورة واحدة بالفضل
 وما لا وجود له لا يوصف بالنهاية وعدم التنهاى الا اذا قدر في الوهم وجودها ولا يبعد ما يقدّر
 في الوهم ان كانت المقدرات أيضا بعضها علة لبعض فالا انسان قديما عرض ذلك في الوهم
 وانما الكلام في الموجود في الاعيان لا في الالذهان ولا يبقى الا التوهم الاموات وقد ذهب
 بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالابدان ومنه غارقة الابدان تتحد
 فلا يكون فيها عدد فذلا عن ان توصف بانها لانهاية لها وقال آخرون النفس تابعة للتوابع
 وانما هي في الموت عديمها ولا تقوم لها يجوزها دون الجسم فاذن لا وجود للنفس الا في
 حق الاحياء والاحياء الموجودون محصورون ولا ينتفى النهاية عنهم والمعدوم لا يوصفون
 أصلا لا بوجود النهاية ولا بعدمها الا في الوهم اذ افترضوا موجودين (والجواب) ان هذا الاشكال
 في الذهوس اوردناه على ابن سينا والسارابي والمعتقة ومنهم اذ حكوا بان النفس جوهر قائم
 بنفسه وهو احتياجا ارسطاطاليس والمعتبرين من الاولين ومن عندنا من هذا المذهب في نفسه

هل يتصور ان يجب دلت شي بقى أم لا فان قالوا لا فهو محال وان قالوا نعم قلنا فاذا قدرنا كل يوم
حدث شي وبقاء اجتماع الى الاثنان محالة موجودات لانهاية لها فالدورة وان كانت منقضية
فمصول موجود فيها بقى ولا يتعفى غير سقيم وبهذا التقدير يتقرر الاشكال ولا غرض في
ان يكون ذلك الباقي نفس آدمي أو جنى أو شيطان أو ملك أو ما شئت من الموجودات وهو لازم
على كل مذهب لهم اذا ثبتوا دورات لانهاية لها (مسئلة) في بيان عجزهم عن اقامة الدليل
على ان الله تعالى واحد وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منهما له الالة
واسم الاله على هذا يسلكين (المسئلة الاولى) قولهم انهم لو كانوا اثنين لمكان نوع وجوب
الوجود مقولا على كل واحد منهما وما قبل عليه أنه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون
وجوب جرده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره أو وجوب الوجود له لعله فيكون ذات واجب
الوجود معلولا وقد اقتضت الالة وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الاما لا ارتباطا
لوجوده بعله بجهة من الجهات وزعموا ان نوع الانسان يقال على زيد وعلى عمرو لعله وليس زيد
انسانا لذاته اذ لو كان انسانا لذاته لما كان عمرو انسانا لذاته بل بعله جعلنا انسانا وقد جعل
عمرو ايضا انسانا فتكررت الانسانية بتكرار المادة الحاملة لها واللة بالمادة معلول له ليس
لذات الانسانية فكذلك فهو وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الاله
وان كان له لاله فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود وقد ظهر به هذا ان واجب الوجود لا يبد
وان يكون واحدا (قلنا) قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لاله تقسيم خطأ
في وضعه فاننا قد بينا ان لفظ وجوب الوجود فيه اجمال الا ان يراد به نفي الالهة فلو تعمم هذه
العبارة فمقول لم يستحيل ثبوت موجودين لالهة لهما وليس أحدهما لالهة الا حرقوا قولكم ان الذي
لاهة له لالهة لذاته أو لسبب تقسيم خطأ لان نفي الالهة واستثناء الوجود عن الالهة لا يتطلب لالهة
فاى معنى لقول الغائب ان ما لالهة له لالهة له لذاته أو لالهة اذ قولنا لالهة له سلب محض والسلب
المحض لا يكون له لالهة ولا سبب ولا يقال فيه انه لذاته أو لذاته ان عنيتم بوجوب الوجود وصفا
فانما الواجب الوجود سوى انه موجود لالهة وجوده فهو غريب فهو في نفسه والذي يذهبك
من لفظ نفي الالهة لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه انه لذاته أو لالهة حتى يبنى على وضع هذا
التقسيم فرض فدل ان هذا برهان من خرف لا أصل له بل نقول معنى انه واجب الوجود انه
لاهة لوجوده ولا لالهة لكونه بلا لالهة وليس كونه بلا لالهة معلا ايضا لذاته بل لالهة لوجوده
ولا لكونه بلا لالهة أصلا كيف وهذا التقسيم لا يتطرق الى نفي صفات الالهات فضلا
عما يرجع الى السلب اذ لو قال فاذ السواد لون لذاته أو لالهة فان كان لذاته فينبى ان
لا يسكون الحمرة لوانا وان لا يكون هذا النوع أعني اللونية الا لذات السواد وان كان السواد
لوانا لالهة جعلته لوانا فينبى ان يعقل سواد ليس بلون أى لم يجعله النسبة لوانا فان ما ينبت للذات
فانما على الذات لالهة يمكن تقديره عليه في الوهم وان لم يتحقق في الوجود واكن يقال هذا
التقسيم خطأ في الوضع فلا يقال للسواد لون لذاته أو لالهة فلو لا يمنع ان يكون لغيره لذاته فكذلك لا يقال
ان هذا الوجود واجب لذاته أو لالهة له لذاته قولنا يمنع ان يكون ذللا لغيره فانه محال (مسئلة) في
إثبات ان قالوا لو فرضنا واجبي الوجود لكانا متماثلين من كل وجه أو مختلفين فان كانا

تماثلين من كل وجه فلا يعقل التماثل في ذاته الا تنبغيه اذ السوادان هما انسان اذا كلتافي محلين
وفي محل واحد ولم يكن في وقتين أو السوادان في حركة في محل واحد في وقت واحد وهما انسان
اختلاف ذاتيهما اما اذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ثم اتحد الزمان والمكان لم يعقل التعدد
ولو جاز ان يقال في وقت واحد في محل واحد سوادان لجاز ان يقال في حق كل شخص انه شخصان
ولكن ليس يتبين بينهما مغايرة واذا استحال التماثل من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم
يمكن بالزمان ولا بالمكان فلا يبقى الا الاختلاف في الذات ومهما اختلفا في شيء فلا مخلو اما ان
يشتركا في شيء أو لم يشتركا في شيء فان لم يشتركا في شيء فهو محال اذ يلزم ان لا يشتركا في الوجود
ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لاني موضوع واذا اشتركا في شيء واختلفا
في شيء كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف فيكون ثم تركب انقسام بالقول وواجب
الوجود لا تركب فيه وكما لا ينقسم بالكمية فلا ينقسم أيضا بالقول الشارح اذ لا تركب ذاته
من أمور يدل القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان الناطق على ما تقوم به ماهية
الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول لفظ الحيوان من الانسان غير مدلول لفظ الناطق فيكون
الانسان مركبا من أجزاء تنقسم في الحدا بالفاظ تدل على تلك الاجزاء ويكون اسم الانسان
لمجموعها وهذا لا يتصور في واجب الوجود ودون هذا لا تصور الا تنبغيه (والجواب) انه مسلم
انه لا تصور الا تنبغيه الا بالمغايرة في شيء ما وان التماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما
ولكن قولكم ان هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الاول فتحكم محض هذا
البرهان عليه (وترجم) هذه المسئلة على حيلها فان من كلامهم المشهور ان المبدأ الاول
لا ينقسم بالقول الشارح كما لا ينقسم بالحكمة وعليه ينبغي اثبات وحدانية الله تعالى عندهم
بل زعموا ان التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات الباري من كل وجه واثبات الوحدة
ينفي الكثرة من كل وجه والكثرة تطرق الى الذوات من خمسة أوجه الاول بقبول
الانقسام فعلا أو وهما فلذلك لم يكن الجسم الواحد واحدا مطلقا فانه واحد بالاتصال
القائم به القابل للزوال فهو منقسم في الوهم بالحكمة وهذا محال في المبدأ الاول (الثاني)
ان ينقسم الشيء في العقل الى معنيين مختلفين لا بطريق الحكمة كتنقسم الجسم الى الهولي
والصورة فان كل واحد من الهولي والصورة وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر
فهما شيان مختلفان بالحد والحقيقة ويحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم وهذا أيضا
منفي عن الله سبحانه فلا يجوز ان يكون الباري تعالى صورة في جسم ولا مادة وهولي في جسم
ولا مجموعهما ما أمعن مجموعهما فاعلتي أحدهما الله ينقسم بالكمية اعني التجزئة فعلا
أو وهما والثانية انه منقسم بالمعنى الى الصورة والهولي فلا يكون مادة لانها تحتاج
الى الصورة وواجب الوجود مستغن من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشيء آخر
مساو ولا يكون صورة لانها تحتاج الى مادة (الثالث) الكثرة بالصفات بتقدير
العلم والقدرة والارادة فان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود كن وجوب الوجود
مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات ولزمت ككثرة في واجب الوجود وانفتت
الوحدة (الرابع) كثرة عقابته تحصل بتركيب الجنس والنوع فان السواد سواد ولون

والسوادية غير الموقوفة في حق العقل بل الموقوفة جنس والسوادية فصل فهو مركب من جنس وفصل والمحيوانية غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان فاطبق والمحيوان جنس والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثيرة فزعموا ان هذا ايضا منقح عن المبدأ الاول (والخامس) كثيرة تلزم من جهة تقديم ماهية تارة في وجود تلك الماهية فان للانسان ماهية قبل الوجود الوجودي ردي عليها ويضاف اليها وجودها كذا المثلث مثاله مادية وهوانه ش كل يحيط به ثلاثة اضلاع وليس الوجود بخامس ذات هذه الماهية مقوم لها ولذلك يجوز ان يدرك العقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدري ان لهما وجودا في الاعميان ام لا ولو كان الوجود متوقفا لماهية لما تصور ثبوت ماهية في العقل قبل وجوده فالوجود مضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا تكون تلك الماهية الا بوجوده كالسماء او عارضا بعد ما لم يكن كماهية الانسانية من زيد وعمر وماهية الاعراض والصور المادة فزعموا ان هذه كثيرة يجب ايضا ان في عن الاول فيقال ليس لماهية وجود يضاف اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية كما ان الانسانية بالشمعية والسمائية ماهية دلوية ماهية السكانية الوجودات واجب لازما ان تلك الماهية غير مقوم لها والا لزم تابع ومعلوم يكون الوجود الواجب معلولا وهو مناقض لكونه واجبا ومع هذا فاقم يقولون لا يبارى انه مبدا او اول وموجود وجوده واحد وقديم وباق وعقل وعقل وعقل وقاعل وخالق ومريد وقادر وحي وعاشق ومعتق ولذيذ ومتلذذ وجودا وخير محض وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من الغائب فينبغي ان نحقق مذهبهم لنفهم اولاً انهم يستغلون بالاعتراض فان الاعتراض على المذاهب قبل التفهيم ربح في رعاية (والهتدة) في فهم مذهبهم انهم يقولون ذات المبدأ الاول واحد وانما تكثر الاسامي باضافة شيء اليه او اضافته الى شيء أو سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فلا تكثر اذا كثرت السلب وكثرت الاضافات ولكن الشأن في رد هذه الامور كلها الى السلب والاضافة ضلوا اذا قيل له اول فهو اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل مبدا فهو اشارة الى ان وجوده غيره منه وهو سبب له فهو اضافة له الى معلولاته (واذا قيل) موجود فغنائه معلوم (واذا قيل) جوهر فغنائه الوجود معلوم باغنه المحلول في موضع وهذا سلب (واذا قيل) قديم فغنائه سلب العدم عنه أولا (واذا قيل) باق فغنائه سلب العدم عنه آخر ويرجع حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم (واذا قيل) واجب الوجود فغنائه انه موجود لا غلة له وهو دلة اغيره فيكون جمعاً بين السلب والاضافة اذ نفي غلة له سلب وجعله غلة اغيره اضافة (واذا قيل) عقل فغنائه انه موجود يربى عن المادة وكل وجود هذه صفته فهو عقل أى عقل ذاته ويشعر بها ويقتل غيره وذات الله هذا صفته أى هو يرى عن المادة فان هو عقل وهما عا سارتان عن معنى واحد (واذا قيل) عاقل فغنائه ان ذاته الذى هو عقل فله معقول هو ذاته فانه يشعرب بنفسه ويعقل نفسه فذاته معقول وذاته عاقل وذاته عقل والسلك واحد اذا هو معقول من حيث انه ماهية مجردة عن المادة غير مستورية من ذاته الذى هو عقل بمعنى انه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شيئاً

مستور عنه ولا عقل نفسه كان عاقلا ولا كان نفسه معقولا لنفسه كان علة ولا كان علة
بذاته لا يرتد على ذاته كان عقلا ولا بعدان بهذا العاقل والمعتول فان العاقل اذا عقل
كونه عاقلا عقلا يكون عاقلا لكونه عاقلا فيكون العاقل والمعتول واحدا بوجه ما وان كان
ذلك يفارق عقل الاول فان ما لا اول بالفعل ابد او ما لنا يكون بالقوة تارة وبالفعل أخرى
(واذا قيل) خالق وفاعل وبارئ وسائر صفات الفاعل فمتماثل وجوده وجود شريف يفيض
عنه وجود الكل فيضنا لازما وان كان وجود غيره حاصلا منه وتابعا لوجوده كما يتبع النور
الشمس والامتحان النار ولا تشبه نسبة العالم اليه نسبة النور الى الشمس الا في كونه معلولا
فقط والافليس هو كذلك فان الشمس لا تشبه بفيضان الضوء عنها ولا النار بفيضان
الامتحان فهو طبع محض بل الاول عالم بذاته وان ذاته مبدأ الوجود غيره ففيضان ما يفيض
عنه معلوم له نليس به علة عما يصدر عنه ولا هو ايضا كالواحد منا اذا وقف بين مريض وبين
الشمس فان دفع حرا الشمس عن المريض يسببه لا باعتباره ولا كنهه عالم به وهو غير كاره ايضا له
وانه عالم بان كاله في ان يفيض عنه غيره أي القتل وان كان الواقف ايضا مريدا لوقوع
القتل فلا يشبهه ايضا فان القتل الفاعل للقتل شخصه وجمعه والعالم الراضي بوقوع القتل
نفسه لا جمعه وفي سقي الاول ليس كذلك فان الفاعل منه هو العالم وهو الراضي أي انه غير كاره
له وانه عالم بان كاله في ان يفيض منه غيره بل لو امكن ان يفرض كون الجسم المقتل بعينه هو
العالم بعينه بوقوع القتل وهو الراضي لم يكن ايضا مساويا بالاول فان الاول هو العالم وهو
الفاعل وعلمه هو مبدأ فعله فان علمه بنفسه في كونه مبدأ الكل علة فيضان الكل فان النظام
الموجود يتبع النظام المعقول بمعنى انه واقع به فكونه فاعلا غير زائد على كونه عالما بالكل
اذ علمه بالكل علة فيضان الكل علة وكونه عالما بالكل لا يرتد على علمه بذاته فانه لا يعلم
ذاته ما لم يعلم انه مبدأ الكل فيكون معلوم بالقصد الاول ذاته ويكون الكل معلوما عنه
بالقصد الثاني فهذه معنى كونه فاعلا (واذا قيل) قادر فلا تعني به الا كونه فاعلا على الوجه
الذي قررناه وهو ان وجوده وجود يفيض عنه القدرات التي بفيضاتها ينظم الترتيب في
الكل على ابلغ وجوه الامكان في الكمال والحسن (واذا قيل) انه مريد لم نعني به الا ان ما يفيض
عنه ليس هو فاعلا عنه وليس كارهه بل هو عالم بان كاله في فيضان الكل عنه فيعلم هذا
المعنى ان يقال هو راض وجاز ان يقال للراضي انه مريد فلا تكون الارادة الاعين القدرة
ولا القدرة الاعين العلم ولا العلم الاعين الذات فالكل اذن يرجع الى عين الذات وهذا لان علمه
بالاشياء ليس مأخوذا من الاشياء والالكان مستفيدا وصفا ار كمالا من غيره وهو محال في واجب
الوجود ولكن علمنا على معين علم حصل من صورة ذلك الشيء كعلمنا بصورة السماء والارض
وعلم اخبر عنه كشيء لم نشاهد صورته ولكن صورته في انفسنا ثم احداثه فيكون وجود
الصورة مستفاد من العلم لا العلم من الوجود وعلم الاول بحسب القسم الثاني وان تعطل النظام
في ذاته بسبب لفيضان النظام عن ذاته نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش او كتابة خط في نفوسنا
كافيا في حدوث تلك الصورة لكان العلم بعينه منها هو القدرة بعينها والارادة بعينها ولكننا
لقد صورنا فليس يكفي تصورنا لايحاء الصورة بل يحتاج مع ذلك الى ارادة متجددة تنبعث من قوة

شوقه ليحرك منها معا القوة المحركة للعضل والأعصاب في الأعضاء الالكية فيتحرك بتحريك
العضل والأعصاب اليد وأغبرها ويحرك بحركتها القلم أو آلة أخرى خارجة وتحرك المادة
بحركة القلم كالمداد أو غيره ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا فذلك لم يكن نفس وجود
هذه الصورة في نفوسنا قدرة ولا إرادة بل كانت القدرة فينا عند المبدأ المحرك للعضل وهذه
الصورة بحركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب الوجود فإنه
ليس مركبا من أحياس تنبث القوى في أطرافها فكانت القدرة والإرادة والعلم والذات منه
واحدة (وإذا قيل له) حتى يرد به إلا أنه عالم علما يفيض عنه الوجود الذي هي فعله فان الحى
هو الفعل الإدراك فيكون المراد به مع إضافة الى الأفعال على الوجه الذى ذكرناه لا كحياتنا
فانها لا تتم الا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الادراك والفعل فيبثه عن ذاته أيضا (وإذا قيل له)
جواد فغناه انه يفيض عنه الكل لا لافرض يرجع اليه والجود يتم بشيئين أحدهما ان يكون
لنعم عليه فائدة فيما هو به فاعلم من ههنا شيئا من هو مستغن عنه لا يوصف بالجود والساق
ان لا يحتاج الجواد الى الجود فيكون اقدامه لحاجة نفسه وكل من يجود ليجدح أو ينشئ عليه
أو يتخلص من ممة فهو مستفيض وليس بجواد وانما الجود الحقيقي لله تعالى فإنه ليس ينشئ
به عن لا صاعن ذم ولا كمالا مستغادا يجدح فيكون الجواد اسماء عن جوده مع إضافة الى
الفعل وسلب للفرض فلا يودى الى الكثرة في ذاته (وإذا قيل) خير بعض فاما ان يراد به
وجوده بريأ عن النقص وامكان العدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم جوهر أو عدم
صلاح حال لجوهر والا فالوجود من حيث انه وجود خير فيرجع هذا الاسم الى السلب لا مكان
النقص والشر وقد يقال خير لما هو سبب لنظام الاشياء والاول مبدأ النظام كل شئ فهو خير
ويكون الاسم دالا على الوجود مع نوع إضافة (وإذا قيل) واجب الوجود فغناه هذا الوجود
مع سلب علة لم جوده واحالة علة له دمه أولا وآخرا (وإذا قيل) عاشق ومعشوق ولذ يذول
فغناه ان كل جمال وبهاء وكال فهو محبوب ومعشوق لذى السكال ولا معنى لذة الادراك
السكال الملائم ومن عرف كمال نفسه في احاطته بالمعلومات لو احاط بها وفي جمال صورته وفي
كمال قدرته وقوة أعضائه وبالجملة ادراكه لحضور كل كمال هو ممكن له لو أمكن ان يتصور ذلك
فى انسان واحد لكان محال كماله وملتذ به وانما تنقص لذته بتقصير العدم والنقصان فان
السرور لا يتم بايزول أو ينشى زواله (والأول) له الهاء الا كل والجمال الا يتم اذ كل كمال هو
ممكن له فهو حاصل له وهو مدرك لذلك الكمال مع الأمن من امكان النقصان والزوال والسكال
الحاصل له فوق كل كمال فحب وعشقه لذلك الكمال فوق كل احباب والتذاذبه فوق كل
التذاذبل لانه لا نسبة لذاتنا اليها البتة بل هي أجل من أن يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة الا أن
ذلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلا يمتن الابعاد فى الاستعارة كما نستعبر له لفظ المريد
والمختار والفاعل مع القطع بغير إرادته عن ارادتنا وبعده قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا بعد
ان يستبشع عبارة اللذة فيستعمل غيرها واتصود ان حاله أشرف من أحوال الملائكة وأخرى
بان يكون منبسطا وحالة الملائكة أشرف من أحوال الناس ولولم تكن لذة الاق شهوة البطن
والفرج لكان حال النجار والنجار أشرف من حال الملائكة وليس لها ذلة أى للمادى من

الملازمة المجردة من المادة لا السرور بالشعور بما صنعت به من الكمال والجمال الذي لا يخفى
 زواله ولكن الذي لا زول فوق الذي لا لا شكه فان وجود الملازمة التي هي العقول المجردة
 وجود ممكن في ذاته واجب الوجود بغيره وامكان عدم نوع شين ونقص فليس شئ يربطه من
 كل شين مطلقا سوى الاول فهو الخبير المحض وله البهاء والجمال الا كل شئ هو مشوق عشقه
 غيره اولم يشقه كما انه عاقل ومعقول عقله غيره اولم يعقله وكل هذه المعاني راجعة الى ذاته
 والى ادراكه لذاته وعقله له وعقله له لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فيرجع الكل الى
 معنى واحد فهذا طريق قهيم مذهبهم فهذه الامور منقسمة الى ما يجوز اعتقاده فبين انه
 لا يصلح على اصله م والى ما لا يصلح اعتقاده فبين فساد ولنعلم الى المراتب الخمسة في اقسام
 الكثرة ودعواهم فيها وانبي عن مجزهم عن اقامة الدليل ولترجم لكل واحد من هذه على
 حياها (مسئلة) ان تقف الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للبدأ
 الاول كما اتفقت المعتزلة عليه وزعموا ان هذه الاسامي وردت شرعا ويجوز اطلاقها الغف وان كان
 ترجع الى ذات واحدة كما سبق ولا يجوز اثبات صفة زائدة على ذاتها كما يجوز في حقنا ان يكون
 عننا وقد رتبنا وصفاتنا زائدة على ذاتنا وزعموا ان ذلك يوجب كثرة لان هذه الصفات لو طرأت
 على الكائنات لم انها زائدة على الذات ان تجردت ولو قدرت مقارنا لوجودنا من غير ان نخرج
 عن كونه زائدة على الذات بالمقارنة وكل شئ من اذ اطرا أحدهم اعلى الا نخرج من ان هذا
 ليس ذلك وذلك ليس هذا فلو قدرت ان يضاعف كونه حاشدين فاذا لا يخرج هذه الصفات
 بان تكون هذه الصفات مقارنة لذات الاول عن ان تكون اشيا سوى الذات فيوجب ذلك
 كثرة في واجب الوجود وهو محال فلهذا اجمعوا على نفي الصفات فيقال لهم وبم عرفتم استحالة
 الكثرة من هذا الوجه وانتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة (فما البرهان عليه) فان
 قول القائل الكثرة محال في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة يرجع الى انه
 يستحيل كثرة الصفات وفيه النزاع وليس استحالة معلومة بالضرورة فلا بد من البرهان
 (ولهم) مسلكان (الاول) قولهم البرهان عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف اذا لم يكن
 هذا ذاك ولا ذاك هذا فاما ان يستغنى كل واحد عن الآخر في وجوده او يقتصر كل واحد الى
 الآخر او يستغنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر فافرض كل واحد من هذه مستغنى فافهما
 واجبا لوجوده وهو الانثوية المطلقة وهو محال واما ان يحتاج كل واحد منهما الى الآخر فلا
 يكون واحدا منهم اواجب الوجود اذ معنى واجب الوجود ما قواه بذاته وهو مستغنى من كل
 وجه عن غيره فاما احتياج الى غيره فذلك الغير عاقل اذ لو رفع ذلك الغير لا تمتع وجوده فلا يكون
 وجوده من ذاته بل من غيره (وان قيل) أحدهم يحتاج دون الآخر فلاذ يحتاج مباوول
 والواجب الوجود هو الآخر ومهما كان معا لولا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان ترتبط ذات
 واجب الوجود بسبب (والاعتراض) على هذا ان يقال المختار من هذه الاقسام هو القسم
 الأخير ولكن ابطالكم التسم الاول وهو الانثوية المطلقة قد بينا انه لا برهان لكم عليه في
 المسئلة التي قبل هذه وانها لا تتم الا بالبناء على نفي الكثرة في هذه المسئلة وما بعد ما هو
 خرج عن المسئلة كيف تبني هذه المسئلة عليه وان كان المختار ان يقال الذات في قواعده غير

محتاج الى الصفات والصفة محتاجة الى الموصوف كما في حقتنا فيبقى قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال ان أردت بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلية فلم قلت ذلك وبم احتمال ان يقال كما ان ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها وان أردت بواجب الوجود ان لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ولكنه مع هذا قديم لا فاعل له في المحل لذلك (فان قيل) واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا فلنا تسمية الذات القابلة علة قابلية من اصطلاحكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم وانما دل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم يدل الاعلى هذا الفدر و قطع التسلسل (قائما) وقطاع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها كما لا فاعل لذاته ولكنها تكون مقررة في ذاته فلنطرح لفظ واجب الوجود فانه ممكن التلبس فيه فان البرهان لم يدل الاعلى قطع التسلسل ولم يدل على غيره البتة فدعوى غيره متحكم (فان قيل) كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعها في القابلية اذ لو افتركل موجود الى محل يقوم فيه وافتركل الى محل لا يلزم التسلسل كما وافتركل موجود الى محل وافتركت العلة ايضا الى محل (قلنا) صدقتم فلاجزم قطعنا هذا التسلسل ايضا قلنا ان الصفة في ذاته وليس ذاتها قائما بغيره اذ علمنا في ذاتنا ذاتا متاعلا له وليس ذاتنا في محل فالصفة انقطع تسلسل علته الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة بلا علة لها ولا لصفةها (واما) العلة القابلية فلم ينقطع تسلسلها الاعلى الذات ومن أين يلزم ان ينفذ في المحل حتى تنفذ العلة والبرهان ليس يضره طر الا الى قطع التسلسل فكل طريق ممكن قطع التسلسل به فهو وفاء يقضية البرهان الداعي الى واجب الوجود وان أردت بواجب الوجود شيء سوى موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلا نسلم ان ذلك واجب أم لا وهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وفي صفاته جميعا (المسألة الثانية) قولهم ان العلم والقدرة فينا ليسا داخلين في ماهية ذاتنا بل كنا عارضين واذا ثبتت هذه الصفات فلا رول لم تكن ايضا داخلية في ماهية ذاتنا بل هي طارئة بالاضافة اليه وان كان دائما له ورب عارض لا يشاركه أو يكون لازما لما هيته ويبرر بذلك مقوم الذات واذا كان عارضا كان تابعاً للذات وكان الذات سببا فيه فكان معلولا فكيف يكون واجب الوجود وهذا هو الاول مع تغيير عبارته (فنقول) ان عنيتم بكونه تابعا للذات وكون الذات سببا ان الذات علة فاعلية لها وانها مفعولة للذات فليس كذلك فان ذلك يلزم في علمنا بالاضافة الى ذاتنا اذ ذواتنا ليست بعلة فاعلية لعلمنا (وان عنيتم) ان الذات محل وان الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا سلم فلم يمتنع هذا فبان بغيره بالتابع أو العارض أو الملول أو ما اراده المعبر لم يتغير المعنى اذ لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات ولم يستحيل ان يكون قائما في ذات وهو مع ذلك قديم ولا فاعل له فكل ادانتهم فهو بل بتبجج العبارة بتمحيته كما هو اثره واثباته ولا زمار معلولا وان ذلك مستحكر فيقال ان ان اريد به ان له فاعلا فليس كذلك وان لم يرده الا انه لا فاعل له وتكون له محل هر قائم فيه فليس عن هذا المعنى

المعنى باى عبارة أريد فلا استعانة فيه. وربما هو لاتباع العبارات من وجه آخر فقالوا هذا
يؤدى الى ان يكون الاول محتاجا الى هذه الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ النسب المطابق من
لا يحتاج الى غير ذاته. وهذا كلام لم يظن في غاية الى كانه فان صفات الكمال لا تباين ذات
الكامل. حتى يقال انه يحتاج الى غيره فاذا كان لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة فكيف
يكون محتاجا فيه. كيف يجوز ان يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة. وهو كقول الفاضل الكمال
من لا يحتاج الى كمال فانه محتاج الى وجود صفات الكمال لذاته ناقص فيقال لا معنى لكونه كاملا
الا وجود الكمال لذاته. وكذلك لا معنى لكونه غنيا الا وجود الصفات المنافية للحسرات لذاته
فكيف تنسك صفات الكمال التي هي ما تم الاولية بمنزلة هذه التخييلات القليلة (فان قيل) اذا ثبتتم
ذاتكم صفة وحلولاً للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج الى مركب ولذلك لم يحزان
يكون الاول جسمه لانه مركب (قلنا) قول الفاضل كل تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل
موجود يحتاج الى موجود فيقال له الاول موجود قديم لا علة له ولا موجد له وكذلك يقال هو
موصوف قديم ولا علة لذاته ولا صفته ولا قيام صفته بذاته. هو قديم بلا علة (واما الجسم)
فانما لم يحزان يكون هو الاول لانه حادث من حيث انه لا يتخلو عن المحوادث (ومن) لم يثبت له
حدوث الجسم يلزمه ان يجوز ان تكون العلة الاولى جسمه كما نسلمه عليكم من بعد ذلك
مسالكهم في هذه المسئلة تخييلات نعم انهم لا يقدر على رد جميع ما يثبتونه الى نفس الذات
فانهم اثبتوا كونه علما ويلزمهم ان يكون ذلك زائدا على مجرد الوجود فيقال لهم تسلمون
ان الاول يعلم غير ذاته فثبتم من يعلم ذلك ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته (فاما الاول) فهو الذى
ذكره ابن سينا فانه زعم انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلى لا يدخر تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات
التي يوجب تعدد الاحاطة بها تغير في ذات العالم (فقول) علم الاول بوجود كل الانواع
والاجناس التي لا نهاية لها عين علمه بنفسه أو غيره (فان قلتم) انه غيره فقد اثبتتم كثرة وتعدد
القاعدة (وان قلتم) انه عينه لم يتميز واخبرنا ان علم الانسان بغيره عين علمه بنفسه وعين
ذاته ومن قال ذلك سمع في عقله وقيل حد الشيء الواحد ان يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النقيض
والاثبات والعلم بالشيء الواحد كما كان شيئا واحدا استحالة ان يتوهم في حالة واحدة موجودا
ومعدوما واما لم يستحل في الوهم ان يقدر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير
علمه بنفسه اذ لو كان هو لكان فيه نقابة واثباته اثباتا له اذ يستحيل ان يكون زيدا
موجودا وزيدا معدوما المعنى هو بعينه في حالة واحدة ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم
بنفسه وكذا في علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن ان يتوهم وجود أحدهما دون الآخرهما
اذن شيان ولا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فلو كان الكل كذلك لكان هذا
التوهم محالاً فكل من اعترف من الفلاسفة بان الاول يعرف غير ذاته فقد اثبت كثرة لا محالة
(فان قيل) هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل يعلم ذاته بمبدأ الكل فيلزمه العلم بالكل بالقصد
اشائي اذ لا يمكن ان يعلم ذاته الامبدأ فانه حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ذاته بمبدأ لغيره الا
ويدخل النقيض في هذا الطريق التضمن والازم ولا يبعد ان يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب كثرة
في ماهية الذات وانما يستتبع ان يكون في نفس الذات كثرة (والجواب) من وجوه (الاول) ان

قولكم انه يعلم ذاته مبدءا متحكما بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط وأما العلم بكونه مبدءا فيزيد على العلم بالوجود لان المبدئية اضافة للذات ويجوز ان يعلم الذات ولا يعلم اضافته ولو لم تكن المبدئية اضافة لتكثرت ذاته وكان له وجوده مائة وهما شيان وكما يجوز ان يعرف الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولا الى ان يعلم لان كونه معلولا اضافة له الى علته وكذلك كونه له اضافة له الى مبدءه لانه لا لازم قائم في مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدءا اذ فيه علم بالذات وبالبدئية وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم بالذات بالذات لئلا يخلو ذكرناه وهو انه لا يمكن ان يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات لان الذات واحدة (الوجه الثاني) ان قولهم ان السكل معلوم له بالقصد الثاني كلام غير مقول فانه مهما كان علمه عليه بغيره كما يحيط بذاته كان له معلومان متغايران وكل علم بهما وبعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم اذ يتصل أحد المعلومين الفضل عن الآخر في الوهم فلا يكون العلم بأحد هما عين العلم بالآخر اذ لو كان العلم بأحد هما عين العلم بالآخر لاعتذر تقدير وجود أحدهما دون الآخر وليس ثم اتوهمهما كان السكل واحدا فهذا لا يختلف بان يعبر عنه بالقصد الثاني ثم ليت شعري كيف يتم على نفي السكرة من يقول انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعرف السكل بنوع كلي والكميات المعلومه له لا تنتهي فيكون العلم المتعلق بهما مع كثرتهم وتغايرهما واحدا من كل وجه وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا الى انه لا يعلم الانفس احترازا عن لزوم السكرة فكيف شاركهم في نفي السكرة ثم يثبت العلم بالغير ولما استحيى ان يقول ان الله تعالى لا يعلم شيئا أصلا في الدنيا والآخرة وانما يعلم نفسه فقط ولما غيره فيعرفه ويعرف أيضا نفسه وغيره فيكون غيره أشرف منه في العلم فيترك هذا حيا من هذا المذهب واستنكافا منه ثم لم يستحي من الاصرار على نفي السكرة من كل وجه وزعم ان علمه بنفسه وبغيره بل وبجميع الاشياء هو ذاته من غير عز يدور عين التناقض الذي استحي منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه في أول النظر فاذا نزلت فربق منهم عن خزي في مذهبه وهكذا يفعل الله بين ضل عن سبيله ومان الامور الالهية يستولى على كتبها بنظره وتخيله (فان قيل) اذا ثبت انه يعرف نفسه مبدءا على سبيل الاضافة فالعلم بالاضاف واحد اذا من عرف الابن عرفه بغيره واحدة وفيه العلم بالاب والابوة والبنوة ضمنا فيكثر المعلوم ويتعد العلم فكذلك هو يعلم ذاته مبدءا لغيره فيتعد العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا في معلول واحد واضافته اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة فيجبالا يوجب جفء كثرة لا توجب كثرة وكذلك من يعلم الشيء ويعلم علمه بالشيء فانه يعلم بذلك العلم وكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه فبته تعدد المعلوم ويتعد العلم ويدل عليه ايضا انكم ترون معلومات الله تعالى لا نهاية لها وعليه واحد ولا يصغونه بعلوم لانها لا تعد ادها فان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات العلم فليكن في ذات الله تعالى علوم لانها لا تعد اعدادها وهذا محال (قلنا) مهما كان العلم واحدا من كل وجه لم يتصور تعلقه بمعلومين بل يقتضي ذلك كثرة ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير السكرة حتى بالغوا فقالوا لو كان الاول ماهية موصوفة بالوجود كان ذلك كثرة فلم يعقلوا شيئا واحدا حقيقة ثم يوصف بالوجود بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيره فيقتضي كثرة في هذا الوجه لا يمكن

تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة الا يلزم فيه نوع كثرة اجل واطلغ من اللازم في تقدير وجود
مضاف الى ماهية (واما العلم) بالابن وكذا سائر المضافات فغنى كثرة اذ لا بد من العلم بذات الابن
وذات الابن وهما علمان وعلم ثالث وهو الاضافة نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين اذ هما
من شرطه وضروريته والافعال يعلم المضاف أولا لا تعلم الاضافة فهي علوم متعددة بعضها
مشرط بالعلم في كذا اذا علم الاول ذاته مضافا الى سائر الاجناس والافعال يكونه
يبد لها افتقار الى ان يعلم ذاته واحاد الاجناس وان يعلم اضافة نفسه بالبدئية اليها والالم
يقول كون الاضافة معلومة له واما قولهم من علم شيئا علم كونه عالما بذلك بعينه فيكون المعلوم
متعددا فالعلم واحد وليس كذلك بل يعلم كونه عالما يعلم آخر ينتهي الى علم يغفل عنه ولا يحيط
ولا نقول بنسائل الى غير نهاية بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه وهو غافل عن وجود العلم لاعت
وجود العلم كالأذى يعلم السواد وهو في حال علمه من تنفرق النفس بمعلومه الذي هو سواد
وغافل عن علمه بالسواد وليس له ثقتا اليه فان التفت اليه افتقر الى علم آخر الى ان ينقطع التفاته
واما قولهم ان هذا ينقلب عليكم في معلومات الله تعالى فانه غافير متناهية والعلم عندهم واحد
فنقول نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين بل خوض المهاددين المعترضين ولذلك
سميت الكتاب تهافت الفلاسفة لا تهديد الحق فليس يلزمنا هذا الجواب (فان قيل) انما لا يلزمكم
مذهب فرقة معينة من الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق ويسوى الاقدام في اشكاله فلا
يحوز لكم ابراده وهذا الاشكال منقلب عليكم ولا محيص لاحد من الفرق عنه (قلنا) بل المقصود
تجهيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الامور بالبراهين الطبيعية وتشكيكم في دعواكم واذا ظهر
عجزكم في الناس من يذهب الى ان حقائق الامور الالهية لا تنال بنظر العقل بل ليس في
قوة البشر الاطلاع عليها ولذا قال صاحب الشريعة صلوات الله عليه تفكروا في خلق الله
ولا تتفكروا في ذات الله فانكاركم على هذه الفرقة المعقدة صدق الرسول ببطلان المجزئة
المقتصرة في قضية العقل على اثبات ذات المرسل المحترزة عن النظر في الصفات بتقدير العقل المتبعة
صاحب الشريعة فيما اتى به من صفات الله تعالى المتقدمة اثره في اطلاق العالم والمريد
والقادور والحى والمنتهى عن اطلاق ما لم يؤذن فيه المعترفة بالجهز من ذلك حقيقة وانما انكاركم
عليهم ينسبهم الى الجهل بمسالك البراهين ووجه ترتيب المقدمات على اشكال المقاديس
ودعواكم انما قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم وافتضاحكم في
دهوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان فان من يدعى ان براهين الالهيات فاطعة لبراهين
الهندسيات (فان قيل) هذا اشكال انما يلزم على ابن سينا حيث زعم ان الاول يعلم غيره فاما
المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على انه لا يعلم الانفس فيه دفع هذا الاشكال فتقول فاهيكم
خربا بهذا المذهب ولولا انه في غاية الركاكة لما استتمت كيف المتأخرون عن نصرته ونحن نذهب على
وجه الحزى فيه فان فيه تفضيل معلوله عليه اذ الملك والانسان وكل واحد من الغفلة يعرف
نفسه ومبدأه ويعرف غيره والاول لا يعرف الانفس فهو ناقص بالاضافة الى احاد الناس فضلا
عن الملائكة بل البهجة مع شعورها بنفسها تعرف امور اخرسواها ولا شك في ان العلم شرف
وان عدمه نقصان فان قولهم انه عاشق ومشرق لان له البهاء الاكمل والجمال الاتم رأى جمالا

لوجوده بطا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له بما يجري في العالم ولا بما يلزم ذاته وبصدره
وأى نقصان في عالم الله يز يدعى هذا (وليتهجب) العادل من طائفة قسمة قرون في المعضلات
يزعمهم ثم ينتهي آخر نظرهم الى ان رب الارباب هو مسبب الاسباب لاعلم له أصلا بما يجري في
العالم وأى فرق بينه وبين الميت الا في علمه بنفسه وأى كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره
وهذا مذهب فتني صورته في الافتضاح عن الاطناب والايضاح (ثم يقال لهؤلاء) لم تتجاوزوا
من الكثرة مع اتقنم هذه المخازي أيضا (فانا نقول) علمه بذاته عين ذاته أو غيره (فان قاتم)
انه غيره فقد جات الكثرة (وان قاتم) انه عينه فما الفضل بينكم وبين قائل ان علم الانسان
بذاته عين ذاته وهو حقاقة اذ يعقل وجود ذاته في حالته وهو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غلاته
ويتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة (وان قاتم) ان الانسان قد يتخلو عن العلم
بذاته فيطرأ عليه فيكون غيره لا محالة (فنقول) الغيرة لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين
الشيء لا يجوز ان يطرا على الشيء وغير الشيء اذا قارن الشيء لم يصبر هو هو ولم يخرج عن كونه غيرا
فبان ان الاول لم يزل عالما بذاته لا يدل على ان علمه بذاته غير ذاته ويتسع الوهم بتقدير الذات ثم
طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا الوهم (فان قيل) ذاته عقل وعلم فليس
له ذات ثم علم قائم به (قلنا) الحقاقة ظاهرة في هذا لك. فان العلم صفة وعرض يستدعي
موصوفا وقوا القائل هو في ذاته عقل وعلم كقوله هو قدرة وإرادة وهو قائم بنفسه ولوقيل به
فهو كقول القائل في سواد وبياض انه قائم بنفسه وفي كمية وترتيع وتثبت انه قائم بنفسه
فكذلك في كل الاعراض وبالذريق الذي يستحيل ان تقوم صفات الاجسام بنفسها دون جسم
هو غير الصفات بهين ذلك الطريق يعلم ان صفات الاحياء من العلم والحياة والقدرة والارادة
أيضا لا تقوم بنفسها وانما تقوم بذات فالحياتة تقوم بذات فيكون حياتها وكذلك سائر الصفات
فأذن لم يقنعوا بسبب الاول سائر الصفات ولا بسببه الحقيقة والمساهية حتى سلبوه أيضا القيام
بنفسه وردوه الى حقائق الاعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها على اناسيين بعد هذا
مخزهم عن اقامة الدليل على كونه طالما بنفسه وبغيره في مس. مثله مقرر (مس. مثله) في ابطال
قولهم ان الاول لا يجوز ان يشارك غيره في جنس ويفارقه بقصل وان لا يتطرق اليه انقسام في
حق العقل بالجنس والفصل وقد اتفقوا على هذا وبنوع عليه انه اذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي
انه لم ينفصل عنه بمعنى فسمي فلم يكن له حد اذا لم ينظم من الجنس والفصل وما لا تتركيب
فيه فلا حده وهذا نفي عن التركيب وزعموا ان قول القائل انه يساوي المعلوم الاول في كونه
موجودا وجواها وعلة لغيره وبيانه بشيء آخر لا محالة فليس هذا مشاركة في الجنس بل هو
مشاركة في لازم عام وفرق بين الجنس واللازم في الحقيقة وان لم يقتربا في العموم على ما عرف
في المنطق فان الجنس الذي هو العالم المقول في جواب ما هو يدخل في ماهية الشيء المحدود
ويكون مقوما لذاته فكون الانسان حيا داخل في ماهية الانسان أعنى الحيوانية وكان جنسا
وكونه مولودا ومخلوقا لازما له لا يفارقه قط ولكنه ليس داخل في المساهية وان كان لازما عاما
ويعرف ذلك في المناسبات معروفة لا يتعارى فيها زعموا ان الوجود لا يدخل قط في ماهية بل هو
مضاف الى الماهية لا لازما لا يفارق كانه جاء أو واد ابعدان لم يكن كالا شيئا محدثا فامشاركة

في الوجود ليست مشاركة في الجنس وأما مشاركته في كونه علمه فغيره كسائر العلل فهي مشاركة في إضافة لازمة لا تدخل أيضا في الماهية فان المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما الذات بل يلزمان الذات بعد تقوم الذات باجزاء ماهيته فليس المشاركة فيه المشاركة في لازم يتبع الذات لزومه لا في جفس ولذلك لا تتحد الاشياء بالاقنومات فان حدث بالوازم كان ذلك رسميا لا تميز لا تنص ويرد حقيقة الشيء فلا يقال في حد الثالث انه الذي تساوى زواياه القاشقين وان كان لازما عام الكل مثال بل يقال انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع وكذلك المشاركة في كونه جوهر فان معنى كونه جوهر انه موجود لا في موضوع والموجود ليس بجنس فبان يضاف اليه امر ساي وهو انه لا في موضوع فلا يصير جنسا مع ما يدل لو اضيف اليه ايجابه وقيل موجود في موضوع لم يصير جنسا في العرض وهذا لان من عرف الجوهر بمجده الذي هو كالرسم له وهو انه موجود لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا عن أن يعرف انه موضوع أولا في موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر انه الموجود لا في موضوع أى انه حقيقة ما اذا وجد وجد لا في موضوع واسنانته به انه موجود بالفعل حالة التحديد فليس المشاركة فيه مشاركة في الجنس بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس الموجب الى تعيين الماهية بعده بالفصل وليس الاول ماهية سوى الوجود الواجب فالوجود الواجب طبيعة حقيقية وماهية في نفسه هو له لا لغيره واذ لم يكن وجوب الوجود الا له لم يشاركه غيره فلم ينفصل عنه بفصل نوعي فلم يكن له حد فلهذا اتهم مذهبهم والكل كلام عليه من وجهين مطالبه وابطال (اما المطالبة) فهي ان يقال هذا احكامية المذهب فمعرفة استعماله ذلك في حق الاول حتى ينتم عليه في الانقيضية اذ قلنا ان الثاني ينبغي ان يشاركه في شيء وبما ينه في شيء والذي فيه ما يشارك به وما يباين به فهو مركب والمركب محال (فنعول) هذا المخرج من التركيب من أين عرفتم استعماله ولا دليل عليه الا قولهم المحكي عنهم في نفي الصفات وهو ان المركب من الجنس والفصل مجمع من اجزاء فان كان يصح لواحد من الاجزاء ارا الجملة وجود دون الاخر فهو واجب الوجود دون ما دام وان كان لا يصح للاجزاء دون المجتمع ولا المجتمع دون الاجزاء فالكل معلول محتاج وقد تكلمنا عليه في الصفات وبيننا ان ذلك ليس محال في قطع التسلسل العلل والبرهان لم يدل الاعلى قطع التسلسل فاما العظام التي اخترعوها في لزوم اوصاف واجب الوجود بها فلم يدل عليها دليل فان كان واجب الوجود ما وصفه فهو به وان لا يكون فيه كثرة فلا يحتاج في قوامه الى غيره فلا دليل اذن على اثبات واجب الوجود وانما الدليل دل على قطع التسلسل فقط وهذا قد فرغنا منه في الصفات وهو في هذا النوع اظهر فان انقسام الشيء الى الجنس والفصل ليس كاتقسام الموصوف الى ذات وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه فلهما ذكرنا النوع فنقد ذكرنا الجنس وزيادة واذ ذكرنا الانسان فلم نذكر الا الحيوان مع زيادة نطق فقول القائل ان الانسانية هل تستغني عن الحيوانية كقولنا ان الانسانية هل تستغني عن نفسها اذ انقسم اليها شيء آخر فهو ذا اربعة عن الكثرة من الصفة والموصوف ومن أى وجه يستحيل أن تنقطع تسلسل المبالغات على علتين احدهم معاملة السموات والانحرى علمه العناصر أو احدهم اجلة العقول والانحرى علمه الاجسام كلها ويكون بينهما مبانة ومفارقة في المعنى كما

بين الحجرة والحجرة في محل واحد فانه ما يتباينان بالمعنى من غير أن تعرض في الحجرة تركيبة باجنسها
وفصلها بحيث يقبل الانفصال بل ان كان فيه كثرة فهو نوع كثرة لا يندرج في وحدة الذات فمن
أى وجه يستحيل هذا في العلل وهذا يتبين بحججهم عن نفى المصنوعين (فان قيل) انما
يستحيل ههنا من حيث ان ماهية المباشنة بين الذاتين ان كان شرطاً في وجوب الوجود فينبغي أن
يوجد لكل واجب وجود فلا يتباينان وأن لم يكن ههنا شرطاً ولا الاخر شرطاً لكل ما لا يشترط
في وجوب الوجود وجوده مستغن عنه ويتم وجوب الوجود بغيره (قلنا) هذا كما ذكره
في الصفات وقد تكلمنا عليه ومنشأ التلبس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فابطرح
قلنا لا نسلم ان الدليل يدل على واجب الوجود لان لم يكن المراد به موجود الفاعل له قديم وان كان
المراد ههنا فليترك لفظ واجب الوجود ولنمين ان موجود الاعلة له ولا فاعل يستحيل فيه التعدد
والتميان ولا يقوم عليه دليل فيبقى قولهم ان ذلك هل هو شرط في أن لا يكون له علة فهو هو
فان ما لا علة له قديماته لا يعمل بكونه لا علة له حتى يطالب شرطه اذ هو كقول القائل ان
السوادية هل هي شرط في كون اللون لونا فان كانت شرطاً لم كانت الحجرة فيقال أما في حقيقة
فلا يشترط واحد منهما ما أعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل وأما في وجوده فالشرط
أحدهما لا يمينه أى لا يمكن جنس في الوجود الاوله فصل في ذلك من ثبتت عاتين و يقطع
التسلسل له ما فيقول يتباينان بفصول واحد الفصل شرط الوجود لا محال ولو لم يكن لاعلى
التعيين (فان قيل) هذا يجوز في اللون فان له وجوداً مضافاً الى الماهية زائداً على انسابه
ولا يجوز في واجب الوجود اذ ليس له الا وجوب الوجود وليس ماهية مضاف الوجود اليها
وكما ان فصل السواد وفصل الحجرة لا يشترط اللونية في كونها لونية انما يشترط في وجودها
الخاص له فلهذا كذلك ينبغي ان لا يشترط في الوجود الواجب فان الوجود الواجب الاول
كالونية لوان لا كالوجود المضاف الى اللونية (قلنا) لا نسلم ان له حقيقة موصوفة بالوجود
على ما ينبغي في المسئلة التي بعده هذه وقولهم انه وجود بلا ماهية خارج عن العقول ورجع
حاصل الكلام الى انهم يشترطون في التثنية على نفى التركيب الجنسى والفصل الى تمينوا ذلك على
نفى الماهية وراء الوجود فهما ابطالنا الاخير الذي هو اساس الاساس بطل عليهم الكل وهو
بنيان ضعيف الثبوت قريب من بيت العنكبوت (الملك الثاني الازام) وهو انقول ان لم
يكن الوجود والجوهرية والبدئية جنساً لانه ليس بقولاً في جواب ما هو فالاول عندكم عقل
مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادئ للوجود المعنى باللائكة عندهم التي هي معلولات
للاول عقول مجردة من المواد فهذه الحقيقة شملت الاول ومعلوله الاول فان الموجود الاول ايضا
بسيط لا تركيب في ذاته الامن حيث لوازمه وهما مشترك في ان كل واحد منهما عقل مجرد من
المادة وهذه حقيقة جنسية فليست العقلية المجردة للذات من الاوازم بل هي الماهية وهذه
الماهية مشتركة بين الاول وسائر العقول فان لم يتباينها شيء آخر فقد علمت الاثنية من غير
مباشنة وان يابتنها ماهية المباشنة غير ماهية المشاركة العقلية والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقة
فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عندهم من مري ذلك من حيث انه في ذاته عقل مجرد عن المادة
وكذا المعلول الاول وهو العقل الاول الذي ابعده الله من غير واسطة مشاؤك في ههنا المعنى

والدليل عليه ان العقول التي هي معلولات أنواع مختلفة وانما اشتراكها في العقلية واختراقها
بفصول سوى ذلك وكذلك الاول شارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة أو المصير إلى
ان العقلية ليست مقومة لذات وكلها محال عندهم ^{بموجب} في ابطال قولهم ان وجود
الاول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له
كل ماهية لغيره والكل لا م عليه من وجهين (الاول) المطالبة بالدليل فنقول بمعرفة ذلك
بالضرورة أو النطر وليس بضروري فلا بد من ذكر طريق النظر (فان قيل) لانه لو كان له ماهية
لكان الوجود مضافا اليها وتابعا لها ولازم لها والتابع معلول فيكون الوجود الواجب ماعولا
وهو متناقض فنقول هذا يرجع إلى منبع التلبس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فاننا نقول
له حقيقة وماهية وتلك الحقيقة موجودة أي ليست معدومة متبعية ووجودها مضاف اليها وان
أحبوا أن يسموه تابعا ولازم فلا مشاحة في الاسامي بعد ان يعرف انه لا فاعل للوجود بل لم يرزل
هذا الوجود قديما من غير دلالة فاعلية فان عنوا بالتابع المعلول انه علة فاعلية فليس كذلك
وان عنوا به غيره فهو مسلم والاستحالة فيه اذ الدليل لم يدل على قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة
موجودة وماهية ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه إلى سلب الماهية (فان قيل) فتكون الماهية
سببا للوجود الذي هو تابعا له فيكون الوجود معلولا ومفعولا (قلنا) الماهية في الاشياء الحادثة
لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له وان عنوا به وجهها آخر
وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك فلا استحالة فيه انما الاستحالة في تاسل العالي فان انقطع
فقد اندفعت الاستحالة وما عد ذلك لم تعرف استحالة فلا بد من برهان على استحالة وكل
براهينهم تحكيمات منها على أخذ لفظ واجب الوجود بمعنى أن له لوزم ونعلم ان الدليل قد دل على
واجب الوجود بالاعتناء الذي وصفه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم هذا يرجع إلى
دليل نفي الصفات ونفي الانقسام الخدسي والفصل في الالهة انهم واضع لان هذه السكينة
لا ترجع إلى مجرد اللفظ والافعال بل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية
موجودة فتكثر اذ هي ماهية ووجود وهذا غاية الضلال فان الموجود الواحد معقول بكل
حال ولا موجود الا وله حقيقة ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة (المسلك الثاني) هو ان نقول بوجود
بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول وكلا لا نقل عدم امره لا الا بالاضافة إلى موجود بقدر عدمه
فلا نعتل وجود امره لا الا بالاضافة إلى حقيقة معينة لا سيما اذا تعين ذات واحدة فكيف يتعين
واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي الماهية نفي الحقيقة واذا نفي حقيقة الموجود
لم يعقل الوجود فكانهم قالوا وجوده لا موجود وهو متناقض ويدل عليه انه لو كان هذا معقولا
لمجازا ان يكون في المخلوقات وجود لا حقيقة له يشارك الاول في كونه لا حقيقة له ولا ماهية له
ويما ينفى ان له علة والاول لا علة له فلم لا يتصور هذا في المعقولات وهل له سبب الا انه غير معقول
في نفسه وكلا لا يعقل في نفسه فبأن ينفي عنه لا يصير معقولا وما يعقل فبأن يقدر له علة لا يخرج
عن كونه معقولا والتأه إلى هذا الحدا غاية ظلماتهم فقد طمأنهم بنزهون فيما يقولون
فانتهى كلامهم إلى النفي المجرد فان نفي الماهية نفي الحقيقة ولا يبقى مع نفي الحقيقة الا لفظ
الموجود ولا يسمى له أصلا اذ لم يضاف إلى ماهية (فان قيل) حقيقته انه واجب وهو الماهية

(قلنا) ولا معنى للواجب الاثني العلة وهو سلب لا يقوم به حقيقة ذات وثني العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة حتى توصف بانها الالة لها ولا يتصور عدمها الاذا معنى الواجب الاله هذا على ان الوجوب ان زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذلك لا يزيد عليه (مسئلة) في تعبيرهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم (فنعول) هذا انما يستقيم لمن يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يتخلو عن الحوادث وكل حادث فيقتصر الى محدث واما انتم اذا علقتم جميعا قديما لا اول لوجوده مع انه لا يتخلو عن الحوادث فلم يمنع ان يكون الاول جسم اما الشمس واما الفلك الاقصى واما غيره (فان قيل) لان الجسم لا يكون الا مركبا منتقسما الى جزئين باليكية والى الهبولى والصورة بالقمة المتعوية والى اوصاف يختص بها الالهة مستقيا بين سائر الاجسام والا فالاجسام متساوية في انها اجسام وواجب الوجود واحد لا يقبل التسمية بهذه الوجوه (قلنا) وقد ابطأ هذا عليكم وبين انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا اقتصر بعض اجزائه الى البعض كان مملوا وقد تكافأنا عليه وبين انه اذا لم يبعد تقدير موجود لا وجود له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له وتقدير موجودات لا موجود لها ان في العدد والتثنية ينفقه على في التركيب وفي التركيب على في الماهية سوى الوجود وما هو الاساس الاخير فقد اسدأصلنا وبيننا تمسككم فيه (فان قيل) الجسم ان لم تكن له نفس لا يكون فاعلا وان كان له نفس فنفسه علة له فلا يكون الجسم اولاً (قلنا) نفسنا ليست علة لوجود جسمنا ولا نفس الفلك بمجرد علة لوجود جسمه عندكم بل هما وجودان بلة سواءهما فاذا جاز وجودهما قديما جاز ان لا يكون لهما علة (فان قيل) كيف اتفق اجتماع النفس والجسم (قلنا) هو كقول القائل كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق فكذلك الجسم ونفسه اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يمتنع ان يكون صانعا (فان قيل) لان الجسم من حيث انه جسم لا يخلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس واشياء لا تناسب الاجسام (قلنا) ولما يجوز ان يكون في النفوس نفس تقتضى بخاصة تتهيأ ان توجد الاجسام وغيرها من اجسام منها فاستحالة ذلك لا تعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه الا أننا لنشاهده من هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة فقد اضافوا الى الموجود الاول ما لا يضاف الى موجود أصلا ولم نشاهده من غيره وعدم المشاهدة من غيره لا يدل على استحالة منه فكذلك في نفس الجسم والجسم (فان قيل) الفلك الاقصى أو الشمس أو ما قد مر من الاجسام فهو مقتدر بتقدير يجوز ان يزيد عليه وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز الى محض يخصه فلا يكون أولا (قلنا) هم يتكبرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار يجب ان يكون عليه لنظام الكل ولو كان أصغر منه أو أكبر لم يميز كما انكم قلتم المعلوم الاول يقض الجرم الاقصى منه مقتدرا بتقدير وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلوم الاول متساوية ولكن تعين بعض المقادير يكون النظام متعلقا به فوجب المقدار الذي وقع ولم يميز خلافه فكذلك اذا قدر غير معلول بل لو ائتمتوا غيره في المعلوم الاول الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدءا للخصيص مثل ارادته مثلا

لم ينقطع السؤال إذ يقال ولم أراد هذا القدر دون غيره كما أوردوه على المسلمين في اضافتهم الاشياء الى الارادة القديمة وقد قلنا انهم في ذلك في تعيين جهة حركة السماه وفي تعيين تقطعي القطبين فاذا بان انهم مضطرون الى تجويره - يزيل الشيء عن مثله في الوقوع عليه - له فتجويره بنفسه علة كتحويره بعلة اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الشيء فيقال لم اخترص بهذا القدر وبين ان يتوجه في العلة فيقال ولم خصصته بهذا القدر عن مثله فان امكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذ النظام مرتبط به دون غيره امكن دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يقتصر الى علة وهذا لا يخرج عنه فان هذا المقدار للعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه انه كيف ميز الشيء عن مثله خصوصاً على أصله - وهم يذكرون الارادة المميزة وان لم يكن مثلاً فلا يثبت الجواز بل يقال وقع كذلك قديماً كما وقع بالهالة القديمة برغمهم وليسعد الناظر في هذا الكلام مما أوردناه لهم من توجيه السؤال في الارادة القديمة وقبلنا ذلك عليهم في نقطة القطب وجهة حركة الفلك وتبين هذا ان من لا يصدق بحادث الاجسام فلا يقتصر على اقامة دليل على ان الاول ليس بجسم أصلاً (مسألة) في تجويره من اقامة الدليل على ان الله المصانع هو - (فنقول) من ذهب الى ان كل جسم فهو حادث لانه لا يحل عن الحوادث عقل مذهبهم - في قولهم انه يقتصر الى صانع وعلة واما انتم في الذي يمنعكم من مذهب الدهرية وهو ان العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع وانما العلة للحوادث وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي الموهومات وهي قديمة والعناصر الاربعة التي هي حشوفلك انعموا اجسامها و موادها قديمة وانما تتبدل عليها الصور بالا - تزجات والاستقالات وتحدث النفوس الانسانية والنباتية فهذه الحوادث تنتهي هالة الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة ومصدرها نفس قديمة فلك فاذن لا علة للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو كما هو عليه لم يزل قديماً كذلك بلا علة اعني الاجسام فاما مني قولهم ان هذه الاجسام وجودها بعلة وهي قديمة (فان قيل) كل ما لا علة له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما بين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود (قلنا) وقد بينا فساد ما ادعوه من صفات واجب الوجود وان البهتان لا يدل الاعلى قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهري في اول الامر فيقول لا علة لاجسام واما الصور والاعراض فبعضها علة لبعض الى ان تنتهي الحركة الدورية وهي بعضها سبب لبعض كما هو مذهب الفلاسفة ويتقطع تسلسلها بها ومن تأمل ما ذكرناه علم بحجز كل من يعتقد قدم الاجسام من دعوى علة لها ولزمه الدهر والالحاد كما صرح به فريق وهم الذين وفوا بعتضى نظره ولاء (فان قيل) الدليل عليه ان هذه الاجسام اما ان تكون واجبة الوجود وهو محال واما ان تكون ممكنة وكل ممكن مفتقر الى علة (قلنا) لا يفهم لفظ واجب الوجود ممكن الوجود فكل ما ليس انتم - معناه في هاتين اللفظتين فلنبدل الى المفهوم وهو نفى العلة واثباتها فكل ما يقرولون هذه الاجسام لها علة أم لا علة لها فيقول الدهري لا علة لها فما لم تذكر ادعنى بالامكان - اذ فنقول انه واجب وليس بممكن وتوهم ان الجسم لا يمكن ان يكون واجبا لتحكم لا أصل له (فان قيل) لا ينسب ان الجسم له اجزاء وان الجملة انما تقوم بالاجزاء وان الاجزاء تكون سابقة على الذات في

الجملة (قلنا) فلهـ يكن كذلك فالجملة تقومت بالأجزاء واجتماعها ولا علة للأجزاء ولا اجتماعها بل هي قديمة كذلك لا علة تالية فإلا يمكنهم رد هذا الابداد كروم من لزوم نفي الكثرة عن الموجود الاول وقد ابطالناه عليهم ولا سبيل لهم سواء فبان ان من لا يعتد حدوث الاجسام فلا أصل لاعتقاده في المانع أصلاً (مسئلة) في تميز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الانواع والاجناس بنوع كلي (فنقول) اما المسلمون لما انفحص عندهم الوجود في حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم الا الله صفة فانه وكان ماعده حادثاً من جهة باريته حصلت عندهم مقدمة ضرورية في علمه وان المراد بالضرورة لا بد وان يكون معلوماً لا يريد فيمنوعه ان الكل معلوم له لان الكل مراد له وحادث باريته فلا كثر الا وهو حادث باريته ولم يبق الا ذاته ومهم ثابت انه مراد عالم بما اراد فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بان يعرف ذاته اولى فصار الكل عندهم معلوماً لله تعالى وعرفوا بهذا الطريق بعد ان بان لهم انه مراد لحدوث العالم فاما انتم فاذا زعمتم ان العالم قديم لم يحدث باريته فمن اين عرفتم انه يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في ادراج كلامه يرجع الى فئتين (الفن الاول) ان الاول موجود لاني مادة وكل موجود لاني مادة فهو عقل محض وكل ماهو عقل محض فجميع العقولات مكشوفة له فان المانع عن ذلك الاشياء كلها المتعلق بالمادة والاستفعال بها ونفس الادمي، شعوره بتدبير المادة اى البدن واذا انقطع شعوره بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الاله والطبيعة انكشف له حقائق العقولات كلها واذا لك قضى بان الملائكة كلهم يعرفون جميع العقولات ولا يشذ عنهم شئ لانهم ايضا عقول مجردة لاني مادة فنقول قولكم ان الاول موجود لاني مادة ان كان المعنى به انه ليس بجسم ولا منطبق في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تميز واختصاص بجهة فهو مسلم فيبقى قولكم وما عده صفة فهو عقل محض رد فاما ان المعنى بالعقل ان عتبت بالعقل اعم فجميع عقل اشياء فهو ذات نفس المطلوب وموضع النزاع فكيف اخذته في مقدمات قياس المطلوب وان عتبت به غيره وهو انه يعقل نفسه فربما يسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله الى ان ما يعقل نفسه يعقل غيره فيقال ولم احدث هـ ذوا ليس بضروري وقدنا نفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة فكيف تدعيه ضروريا وان كان نظرك بالبرهان عليه (فان قيل) لان المانع من ذلك الاشياء المسادة ولا مانع فنقول نسلم انها مانع ولا نسلم انها المانع فقط وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي وهو ان يقال ان كان هـ ذاتي المادة فهو لا يعقل الاشياء ولكنه ليس في المادة فاذا نفي العقل الاشياء فهذا الاستثناء تقيض المقدم واستثناء تقيض المقدم غير منتج بالاتفاق وهو كقول القائل ان كان هـ ذاتا انسانا فهو حيوان ولكنه ليس بانسان فاذا نفي ليس بحيوان فهو ذالاي لزوم اذ ربما لا يكون انسانا ويكون فرسا فيكون حيوانا نعم استثناء تقيض المقدم ينتج تقيض التالي على ما ذكر في المنطق بشرط وهو وقت انه كاس التالي على المقدم وذلك بالحصري وهو كقولهم ان كانت الشمس طالعة فانهار موجود لسكن الشمس ليست بطالعة فانهار غير موجود لان وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس فكان احدهما انعكاسا على الآخر وبان هذا الاوضاع والالفاظ يفهم في كتاب معيار

العلم الذي صنفناه مضموم الى هذا الكتاب (فان قيل) فنعني ندعي الشئ كس وهو ان المانع
 محصور في المادة فلا مانع سواها (قلنا) وهذا قبحكم في الدليل عليه (الفن الثاني) قوله وانا وان
 لم نقبل ان الاول مريد للاحداث وان الكل حادث وحدوثا زمانيا فانا نقول انه فعله وقد وجد
 منه الا انه لم يزل بصفة الفاعل فلم يزل فاعلا فلا يفارق غيرنا الا في المقدار واما في أصل الفعل فلا
 واد اوجب كون الفاعل عالما بالاتفاق لفعله فالكل عندما من فعله (والجواب) من وجهين
 (أحدهما) ان الفعل قسمان ارادي كفعل الحيوان والانسان وطبيعي كفعل الشمس في
 الاضاءة والشارق في التسخين والماء في التبديد وانما يلزم العلم بالفعل في الفعل الارادي كما في
 الصناعات البشرية فاما الفعل الطبيعي فلا وعندكم ان الله تعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن
 ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار بل يلزم الكل بذاته كما يلزم النور بالشمس
 وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا للشارق على كف التسخين فلا قدرة للاول على الكف
 عن انعماله تعالى عن قولهم علوا كبيرا وهذا الخط وان تجاوز في تسميته فيه فلا فلا يقتضي علما
 للفاعل أصلا (فان قيل) بين الامرين فرق وهو ان صدور الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل
 فتتمتع بال النظام الكلي هو سبب فيضان الكل ولا مبدء سوى العلم بالكل والعلم بالكل
 عين ذاته فالعلم بالكل لا يوجد منه الكل بخلاف النور من الشمس (قلنا) وفي هذا
 خالفك اخوانك فانهم قالوا ذاته تعالى ذات يلزم منه الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار
 لا من حيث انه عالم بها هذا الخيل لهذا المذهب هما وافقتهما على نفي الارادة وكما لم يشترط علم
 الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعها النور ضرورة فلتقدر ذلك في الاول ولا مانع منه (الوجه
 الثاني) هو انه ان علم ان صدور الشئ من الفاعل يقتضي العلم ايضا بالصادر فعندهم فعل
 الله واحد وهو المعلوم الاول الذي هو عقل بسيط فينبغي ان لا يكون عالما بالابه والمعلوم الاول
 يكون عالما ايضا بصادره فقط فان الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة بل بالوساطة
 والنوالة والازوم فالذي يصدر عما يصدر منه لا ينبغي ان يكون معلوما له ولم يصدر منه الا شئ
 واحد بل هذا لا يلزم في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد
 تكون بتحرك ارادي يوجب العلم باصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة من
 مصادمته وكسر غيره فهذا ايضا لا جواب له عنه (فان قيل) فلو قضينا بان لا يعرف الانفسه
 لكان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويعرف غيره فيكون في الشرف
 فوقه وكيف يكون المعلوم اشرف من العلة (قلنا) فهذه الشناعة لازمة من مقالة الفلاسفة في
 نفي الارادة ونفي حدوث العالم حادث بالارادة (ثم يقال) ثم ننكر على من قال من الفلاسفة ان
 ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما الاحتياج اليه غير له يستفيد كما لا فانه في ذاته قاصر
 والانسان يشرف بالمعقولات اما ما لم يطلع على مصالحه في العواقب في الدنيا والآخرة واما التمكن
 ذاته المظلمة انما فاته وهذا اثر الخلوقات وامادات الله فمستغنية عن التكميل بل لو قدر له علم
 بكل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصا وهذا كما كانت في الجمع والبصر وفي العلم بالجزئيات
 الداخلة تحت الزمان فانك وافقت سائر الفلاسفة بان الله تعالى مغزوه وان المتغيرات الداخلة

في الزمان المنقسم إلى ما كان ويكون لا يعرفها الاوّل لان ذلك يوجب تغييرا في ذاته وتأثيرا
ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل هو كمال وانما النقصان في الحواس والحاجة اليها ولولا
نقصان الاكسما احتاج الى حواس لتعرّسه عما يتعرض للتغير به وكذلك العلم بالحوادث
الجوئية زعم انه نقصان فاذا كانته عرف الحوادث كلها واندرك المحسوسات كلها والاوّل
لا يعرف شيئا من الجزئيات ولا يدرك شيئا من المحسوسات ولا يكون ذاك نقصانا فالعلم بالكليات
العقلية أيضا يجوز ان يثبت لنفسه ولا يثبت له ولا يكون فيه نقصان أيضا وهذا لا يخرج منه
مسئلة في تعييزهم عن اقامة الدليل على ان الاوّل يعرف ذاته أيضا (فنعول) المعلوم لما
عرفوا حدوث العلم بارادته استدلوا بالارادة على العلم ثم بالارادة والعلم جميعا على الحياة ثم بالحياة
على ان كل من يشعر بنفسه وهو حي فيعرف أيضا ذاته فكان هذا منهجا معقولا في غاية المتانة
فاما انتم فاذا زعمتم الارادة والاحداث وزعمتم ان ما يصدر منه يصدر يلزم على سبيل الضرورة
والطبع فاي بعد في ان تكون ذاته ذاتا مرساها ان يوجد منها المعلول الاوّل فقط ثم يلزم من
المسلول الاوّل المعلوم الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته
كالدار يلزم منها الضعفة والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحدا منها مادته كما لا يعرف
غيره بل يعرف ذاته ويعرف ما يصدر منه فيعرف غيره وقد بينا من مذهبهم انه لا يعرف غيره
والزمن انما خالفهم في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم واد يعرف غيره لا يبعد ان لا يعرف نفسه
(فان يدل) كل من لا يعرف نفسه فهو ميت وكيف يكون الاوّل ميتا (قلت) فقد زعمك ذلك على
مساق مذهبكم اذ فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بارادة وقدرة واختيار ولا يسمع
ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فان حاز ان يكون الاوّل خالبا عن هذه
الصفات كلها فاي حاجة به الى ان يعرف ذاته فان طادوا الى ان كل يرى من المادة عقل بذاته
في عقل نفسه فقد بينا ان ذلك تحكيم لا برهان عليه (فان قبل) البرهان عليه ان الموجود ينقسم
الى حي والى ميت والحي اقدم واشرف من الميت والاوّل اقدم واشرف فليكن حيا وكل حي
يشعر بذاته اذ يستحيل ان يكون في مملواته الحي وهو لا يكون حيا (فانا) هذه طامعات فانا
(نعول) لم يستحيل ان يلزم من لا يعرف نفسه من يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة او بغير
واسطة فان كان المحيل لذلك كون المعلول اشرف من العلة فلم يستحيل ان يكون المعلول اشرف
من العلة وليس هذا بديهيّا ثم تكرون ان شرفه في ان وجود الشكل تابع لذاته لا في
علمه (الدليل عليه) ان غيره ربما عرف اشياء سوى ذاته ويرى ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع
ولو قال قائل الموجود ينقسم الى البصير والاعمى والعالم والجاهل فليكن البصير اقدم وليكن
الاوّل بصيرا وعالما بالاشياء امكنكم تكرون ذلك وتقولون ليس الشرف في البصر والعلم
بالاشياء بل في الاستغناء عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد منه الشكل الذي
فيه العلماء وذورا الابصار وكذلك لا شرف في معرفة الذات بل في كونه مبدءا للذوات
المعروفة وهذا شرف مخصوص به فبالضرورة يضطرون الى ان في علمه أيضا بذاته اذ لا يدل على
شي من ذلك سوى الارادة ولا يدل على الارادة سوى حدوث العالم وبفساد ذلك يفسد هذا
كله على من يأخذ هذه الامور من نظر العقل فجميع ما ذكره من صفات الاوّل أو نفوه لاجهة لم
عليه

عليه الاتخمينات وظنون تستدكف الفقهاء منها في الطينات ولا غرولوا حار العقل في الصفات
الالهية ولا تعجب انما العجب من عجبهم بانفسهم وبأدلتهم ومن اعتقادهم انهم عرفوا هذه الامور
معرفة يقينية مع ما فيها من الخط والخيال ^{مسألة} في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم
لا يعلم الجزئيات المتقسمة بانقسام الزمان الى الآن والى ما كان وما يكون وقد اتفه واعلى ذلك
وان من ذهب منه - م الى انه لا يعلم الانفسه فلا يخفى هذا من مذهبه ومن ذهب منهم الى انه يعلم
غيره وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم انه يعلم الاشياء علما كليلا لا يدخل تحت الزمان ولا
يختلف بالماضي والمستقبل والآن ومع ذلك زعم انه لا يعزب عن علمه مقتل ذرة في السموات
ولا في الأرض الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلي ولا بد أولا من فهم مذهبهم ثم الاشتغال
بالاعتراض وتبيين هذا المثال وهو ان الشمس مثلا تسكف بعد ان لم تكن منكسفة ثم
تكبي فيحصل لها ثلاثة احوال أعنى الكسوف حالة هو فيها معدوم منتظر الوجود أى سيكون
وحالة هو فيها موجود أى هو كائن وحالة فائدة هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل (وانما) بازاء
هذه الاحوال الثلاثة معلوم مختلفة فانما تعلم أولا ان الكسوف معدوم وسيكون وثانيا انه كائن
وثالثا انه كان وليس كائنا الا الآن وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتعاقبا على الحل يوجب
تغير الذات الهامة فانه لو علم بعد الانجلاء ان الكسوف موجود الا الآن كان جهلا لا علما لو علم
عند وجوده انه معدوم كان جاهلا فبعض هذه لا يقوم مقام بعض فزعموا ان الله تعالى لا يمتنع
حاله في هذه الاحوال الثلاثة فانه يؤدي الى التغير وما لم يتخلف حاله لم يتصور ان يعلم هذه الامور
الثلاثة والعلم يتبع المعلوم فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير
على الله تعالى محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ولكن علما هو
يتصف به في الازل والابد ولا يختلف مثل ان يعلم مثلا ان الشمس موجودة وان القمر موجود
وانهما حصلانه بواسطة الملائكة التي معها بايات طلائعهم عقولا مجردة ويعلم انهما يتحركان
حركات دورية ويعلم ان بين فلكيهما تقاطعا على نقطتين هما الراس والذنب وانهما يجتمعان
في بعض الاحوال في العقدتين فتسكف الشمس أى يحول جرم القمر بينهما وبين أعين
الناس عرين فتستر الشمس عن الاعين وانه اذا جاوز العقدة مثلا جردا كذا وهو سنة مثلا
فانها تسكف مرة أخرى وان ذلك لا تسكف يكون في جميعها أو ثلثها أو نصفها وانها تسكف
ساعة أو ساعتين وهكذا الى جميع احوال الكسوف وعوارضه فلا يعزب عن علمه شيء
ولكن علمه بهذا قبل الكسوف وحالة الكسوف وبغير الانجلاء على وتيرة واحدة لا يختلف
ولا يوجب تغيرا في ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث فانها انما تحدث باسباب وتلك الاسباب
لها اسباب أخر الى ان تنتهي الى الحركة الدورية العمومية وبسبب الحركة الدورية نفس
السموات وبسبب تحريك النفس النشوق الى التشبه بالله تعالى والملائكة المقربين فالكل
معلوم له اى هو منكشف له انكشافا واحدا متناسلا يؤثر فيه الزمان ومع هذا في حالة
الكسوف لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الا الآن ولا يعلم بعده انه انجلى الا الآن وكل ما يجب
في تعريفه الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعلمه لانه يوجب التغير وهذا فيما ينقسم بالزمان
وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان كاشخاص الناس والجزئيات فانهم يقولون لا يعلم

عوارض زيد وعمر وخالدا وغايه يعلم الانسان المطلق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وانه
يبنى ان يكون بدنه مركبا من اعضاء بعضها لا طش وبعضها لا نبي وبعضها لا دراك وبعضها
زوج وبعضها فرد وان قواه يبنى ان تكون مشبوبة في اجزائه وهل جرا الى كل صفة في داخل
الادمي وباطنه وكل ماهو من لواحقه وصفاته ولو ازمه حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه
كليا فاما شخص زيد فاما يميز عن شخص عمر والحسن لا للعقل فان عماد التمييز الاشارة الى
جهة معينة والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان السكلي فاما قولنا هذا وهذا فانه وشارة الى
نسبة خاصة لذلك الحسوس الى الخاص بكونه منه على قرب أو بعد أو جهة معينة وذلك يستحيل
في حقه وهذه قاعدة اعتدوها واستاصلوا بها الشرائع بالكلية اذ مجموعها ان زيدا مثلا لا
لو اطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله طالما بما يتحد من أحواله لانه لا يعرف زيدا بعينه
فانه شخص واقفاله حادثه بعد ان تسكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله واقفاله
بل لا يعلم كعمر زيد ولا اسلامه وغايه لم كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا بخصوصا
بالاخص بل يلزم ان يقال تعدى محمد صلى الله عليه بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه
تعدى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانه غايه لم أن من الناس من يتعدى بالنبوة
وان صفة اولئك كذا وكذا فاما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس
والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها أحوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب
ادراكها على اختلافها تغيرا فهذا ما اردنا ان نذكره من نقل مذهبهم أولا ومن فهمه ثانيا ثم من
القبائح اللازمة عليه ثالثا فان ذكر الان خباياهم ووجهه لانه (وخبائهم) ان هذه أحوال
ثلاثة مختلفة والمختلفات اذا تساقبت على محل واحد أوجبت فيه تغير الاحوال فان كان حالة
المكسوف عالما بانه سيكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم وان كان عالما بانه كائن قبل ذلك
كان عالما بانه ليس بكائن وانه سيكون فقد اختلف عليه فاختلفت حاله ولزم التغير الا بمعنى
التغير الاختلاف العالم فان لم يعلم شيئاً عليه فقد تغير ومن لم يكن له علم بانه كائن ثم حصل حالة
الوجود فقد تغير وحققوا هذا بان الاحوال ثلاثة حالة هي اضافة محضة ككروك يميننا وشمالنا
فان هذا لا يرجع الى وصف ذاتي بل هو اضافة محضة فان تحول الشيء الذي كن على يمينك الى
شمالك تغيرت اضافتك ولم تتغير ذاتك بحال وهذا تبدل اضافة على الذات وليس بتبدل الذات
ومن هذا القبيل اذا كنت قادرا على تحريك أجسام حاضرة بين يديك فاقدمت الاجسام
او انعدم بعضها لم تتغير قوتك الغيرية ولا قدرتك لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق
أولاً ثم على المعين ثانياً من حيث انه جسم فلم تكن اضافة القدرة الى الجسم المعين صفحا ذاتيا بل
اضافة محضة فعدمها يوجب زوال اضافة لا تغير في حال القادر والشاكت تغير في الذات وهو
ان لا يكون عالما به لم أولا يكون قادرا فيقدره هذا تغير وتغير المعلوم يوجب تغير العلم فان حقيقة
ذات العلم تدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص اذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك المعلوم المعين
على ماهو عليه وتعلقه به على وجه آخر علم آخر بالضرورة فتعاقبه يوجب اختلاف حال العالم
ولا يمكن ان يقال ان الذات علم واحد فيصير العلم بالكون بعد كونه عالما بانه سيكون ثم
هو يصير عالما بانه كان بعد ان كان عالما بانه كائن فالعلم واحده متشابهة الاحوال وقد تبدلت عليه

الاضافة اذا لافاة في علم حقيقة ذات العلم فتبدلها بوجوب تبدل ذات العلم فإزمنة التغير
 وهو محال على الله تعالى (والاعتراض) عليه من وجهين (أحدهما) ان يقال يتم تشكرون على
 من يقول ان الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلا في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده
 علم بانه سيكون وهو بعينه عند الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء وان
 هذه الاختلافات ترجع الى اضافات لا توجب تبدلا في ذات العلم فلا توجب تغيرا في ذات العالم
 وأن ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة فان الشخص الواحد يكون على عينك ثم يرجع الى قدامك
 ثم الى شماك فتعاقب عليك الاضافات والمتغير ذلك الشخص المتقارن ذلك وهكذا ينبغي
 ان تفهم الحال في علم الله تعالى فاننا علم انه يعلم الاشياء بعلم واحد في الازل والابد والحال لا يتغير
 وغرضهم في التغير وهو متفق عليه (وقولهم) من ضرورة ثبات العلم بالكون الا ان
 والانتضاء بعده تغير فليس بمسلم فمن أين عرفوا ذلك بل لو خالق الله لنا علما بقدم زيد غدا
 عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم ولم يخلق لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكاننا نعلم عند
 طلوع الشمس بمجرد العلم السابق بقدمه الا ان بعده بانه قدم من قبل وكان ذلك العلم الواحد
 الي في كافي الا حاطة به هذه الاحوال الثلاثة فيبقى قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين داخله
 في حقيقته ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل
 الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير فنقول ان صح هذا فاسلكوا سلك اخوانكم من
 الفلاسفة حيث قالوا انه لا يعلم الا نفسه وان علمه بذاته عين ذاته لانه لو علم الانسان المطلق
 والحيوان المطلق والجباد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالاضافات اليها مختلفة لا محالة
 فلا يصلح العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات لان المضاف مختلف فالاضافة مختلفة
 والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم ويوجب ذلك تعددا واختلافا لا تعددا فقط مع التساؤل اذ
 المتماثلات ما يسد بعضها سد البعض والعلم بالحيوان لا يسد سد العلم بالجباد والعلم بالبساخ
 لا يسد سد العلم بال... وادفهم مختلفان (ثم هذه) الانواع والاجناس والعوارض الكلية لانها
 هي مختلفة والعوالم المختلفة تنطوي تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد
 وليت شعري كيف يستعز العاقل من نفسه ان يحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد المتعينة
 أحده الى الماضي والمستقبل والآن وهو لا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الاجناس
 والانواع المختلفة والاختلاف والتباين بين الاجناس والانواع المتعددة أشد من الاختلاف
 الواقع بين أحوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام الزمان فاذا لم يوجب ذلك تعددا واختلافا كيف
 يوجب هذا تعددا واختلافا ومهما ثبت بالبرهان ان اختلاف الأزمان دون اختلاف الاجناس
 والانواع وان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف فهذا ايضا لا يوجب الاختلاف واذا لم يوجب
 الاختلاف جازا لاحاطة بالكل بعلم واحد دائم في الازل والابد ولا يوجب ذلك تغيرا في ذات
 العالم (الاعتراض الثاني) هو ان يقال وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الامور الجزئية
 وان كان يتغير وهلا عتدتم ان هذا النوع من التغير لا يحيل عليه كذهب جهنم من المعتزلة
 الى ان علومه بالحوادث حادثة وكما عتد الكرامية من عند آخرهم انه محل الحوادث ولم يشكر
 جاهد اهل الحق عليهم الامن حيث ان التغير لا يخلو عن التغير ولا يخلو عن التغير والحوادث

فهو حادث وليس بقديم وأما أنتم فذهبتكم أن العالم قديم وأنه لا يتخلو عن التغير وإذا علمت قديما متغيرا فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد (فان قيل) إنما الحادثة ذلك لأن العلم الحادث في ذاته لا يتخلو أما ان يحدث من جهة أو من جهة غيره وباطل ان يحدث منه فأننا يدنا ان القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلا به ان لم يكن فاعلا فانه فوجب تغيرا وقد قررنا في مسألة حدوث العالم وان حصل ذلك في ذاته من جهة غيره فكيف يكون غيره مؤثرا فيه وبغير الله حتى يتغير احواله على سبيل التسخير والاضطوار من جهة غيره (قلنا) كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم أما قولكم انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث فقد ابلغنا في تلك المسألة كيف وعندهم يستحيل أن يصدر من القديم حادث هو أول الحوادث فشرط استحالة كونه أولا فهو هذه الحوادث ليست لها اسباب حادثه الى غير نهاية بل تنتهي الى واسطة الحركة الدورية الى شيء قديم هو نفس الهالك وحياته فالفنفس الفلكية قديمة والحركة الدورية تحدث منها وكل جزء من اجزاء الحركة يحدث وينقضي وما بعده متحدد لا محالة فاذن الحوادث صادرة من القديم عندهم ولكن اذ تشابهت احوال القديمة تشابهت ايضا الحوادث فمنه على الدوام كما يشابه احوال الحركة اما ان كانت تصدر من قديم متشابهة الحوادث فمنه على الدوام كما يشابه احوال يجوز صدور حادث من قديم اذا كانت تصدر على التسايب والدوام فلستكن العلوم الحادثة من هذا القبيل (وأما القسم الثاني) وهو صدور هذا العلم في من غيره (فنعول) ولم يستعمل ذلك عندكم وليس فيه الاثلاثه أمور (أحدها) التغير وقد بينا لزومه على أصلكم (والثاني) كون التغير سببا للتغير المتغير وهو ليس بمحال عندكم فليكن حدوث الشيء سببا لحدوث العلم به كما انكم تقولون تمثل الشخص المتلون بازاء الحدقة الباصرة بسبب الانطباع مثل ذلك الشخص في الطبقة الجليدية من الحدقة عند توسط الهواء المشف بين الحدقة والمبصر فاذا كان يكون حدوث الحوادث سببا لانطباع الصورة في الحدقة وهو معنى الابصار فلم يستعمل ان يكون حدوث الحوادث سببا لحصول علم الاول بها فان القوة الباصرة كما انها مستعدة للادراك ويكون حصول الشخص المتلون مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول الادراك فلستكن ذات العلم بالاول عندكم مستعدة لقبول العلم ويخرج من القوة الى الفعل بوجود ذلك الحادث فان كان فيه تغير القديم فالقديم المتغير عندهم مستحيل وان زعمتم ان ذلك يستحيل في واجب الوجود فليس لكم على اثبات واجب الوجود دليل الا قطع سائر العلل والممولات كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل ممكن بقديم متغير (والامر الثالث) الذي تضمنه هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وان ذلك يوجب التسخير واستيلاء التغير عليه فيقال ولم يستعمل عندكم هذا وهو ان يكون هو سببا لحدوث الحوادث بوسائط ثم يكون حدوث الحوادث سببا لحصول العلم بها وكأنه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه ولا يكن بالوسائط وقولكم ان ذلك يشبه التسخير فليكن كذلك فانه لا يبق باصلكم ان زعمتم ان ما يصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم والطبع ولا قدرة له على ان لا يفعل وهذا ايضا يشبه نوعا من التسخير ويشير الى انه كما اضطر فيما يصدر منه (وان قيل) ان ذلك ليس باضطراب لان كماله في ان يكون مصدرا لجميع الاشياء فهذا ليس بتسخير فان كماله في ان يعلم جميع الاشياء ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث لكان ذلك كما لاننا نقصنا ووقته خيرا فليكن كذلك

في حقه والله أعلم (مسألة) في تميزهم عن اقامة الدليل على ان السموات حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية (وقد قالوا) ان السموات حيوان وان له نفسا نسبت الى بدن السماء كنسبة نفوسنا الى ابداننا وان كان ابداننا تتحرك بالارادة فتحو اغراضنا بتحريك النفس فكذلك السموات وان فرض السموات بحركتها الدورية عادة رب العالمين على وجهه سنذكره (ومذهبهم) في هذه المسئلة انهم لا ينسبوا لها كنه ولا يدعي استعانتها فان الله تعالى قادر على ان يخلق الحياة في كل جسم فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان الشكل المتخصص ليس شرط للحياة اذ الحيوانات مع اختلاف اشكالها مشتركة في قبول الحياة ولكننا ندعي تميزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل وان هذا ان كان صحيحا فلا يطالع عليه الا الانبياء بالهام من الله او وحى وقياس العقل ليس يدل عليه نعم لا يبعد ان نتعرف مثل ذلك بدليل ان وجود الدليل وساعد (ولكننا نقول) ما اورده دليل لا يصلح الا لافادة ظن فاما ان يفسد قطعا فلا (ونحيا لهم) فيه ان قالوا السماء متحركة وهذه مقدمة حسية وكل جسم متحرك فله محرك وهذه مقدمة عقلية اذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسما لكان كل جسم متحرك وكل متحرك فاما ان يكون متحركا عن ذات الحركة كالعبيبة في حركة الحجر الى اسفل والارادة في حركة الحيوان مع القدرة واما ان يكون المحرك خارجا ولكن يحرك على طريق القسر كرفع الحجر الى فوق وكل ما يتحرك لمعنى في ذاته فاما ان لا يشعر ذلك الشيء بالحركة ونحن نسميه طبيعة متحركة الحجر الى اسفل واما ان يشعر به ونحن نسميه اراديا ونفسانيا فصار تلك الحركة بهذه التسميات الحاضرة الدائرة بين الغنى والاثبات اما قسرية واما طوعية واما ارادية واذ بطل القسمان تبين اشياء ولا يمكن ان يكون قسريا لان الحركة القسرية اما جسم آخر يتحرك بالارادة او بالقسر وينتهي الى الحالة الى ارادة ومهما ثبت في اجسام السموات متحرك بالارادة فقد حصل الفرض فاي فائدة في وضع حركات قسرية وبالاتى لا بد من الرجوع الى الارادة واما ان يقال يتحرك بالقسر والله تعالى هو المحرك بنبر واسطة وهو محال لانه لو تحرك به من حيث انه جسم وانه خالق له لزم ان يتحرك كل جسم فلا بد وان تختص الحركة بصفة بها يتميز عن غيره من الاجسام وتلك الصفة هي الحركة القسرية اما بالارادة او بالطبع ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يحرك بالارادة لان ارادته تناسب الاجسام نسبة واحدة فلم استعمل هذا المجموع على الخصوص لان يراد تحريكه دون غيره ولا يمكن ان يكون ذلك جزافا فان ذلك محال كما سبق في مسئلة حدوث العالم اذا ثبت ان هذا الجسم ينبغي ان يكون فيه صفة هي ممد الحركة بطل التقدم الاول وهو تقدير الحركة القسرية فيجب ان يقال هي طوعية وهو غير ممكن لان الطبيعة بمجرد حفاظها لا تكون سببا للحركة لان معنى الحركة هروب من مكان وطاب لمكان آخر فالله الذي قد جعل الجسم ان كان ملائمة فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك زرق مملوء من الهواء على وجه الماء الى اسفل واذ انغمس في الماء تحرك الى وجه الماء فانه وجد المكان الملائم فسكن والطبيعة قائمة ولكن ان نقل الى مكان لا يلائمه هرب منه الى الملائم كما هرب المملوء من الهواء من وسط الماء الى حيز الهواء والحركة الدورية لا يتصور ان تكون طبيعية لان كل موضوع وان فرض الحرب منه فهو عائد اليه والمهرب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع ولذلك لا ينضم زرق مملوء من

الهواء الى باطن الماء ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الارض فيعود الى الهواء فلم يبق
 الا القسم الثالث وهى الحركة الارادية (الاصراض) هوانا نقول نحن نقدر ثلاث
 احتمالات سوى مذهبكم لبرهان على بطلانها الاول ان تقدر حركة السماء قهر الجسم آخر
 مريد التحركها يدبرها على الدوام وذلك الجسم الحرك لا يكون كرت ولا يكون محيطا فلا يكون
 سماء فيه بل قولهم ان حركة السماء ارادية وان السماء حيوان وهذا الذى ذكرناه ممكن وليس
 فى دفعه الا مجرد استبعاد (الثاني) هوان يقول الحركة قسرية ومبدأها ارادة الله فاننا نقول حركة
 الجسم الى اسفل ايضا قسرية تحدث بخلق الله الحركة فيه وكذا القول فى سائر حركات الاجسام
 التى ليست حيوانية فيبقى استبعادهم ان الارادة لم تختص به وسائر الاجسام تشاركها فى
 الجسمية فتدبرها ان الارادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله وانهم مضطرون الى
 اثبات صفة هذا شأنها فى تعيين جهة الحركة الدورية وفى تعيين موضع القطعية والنقطة
 (والقول الواحد) ان ما لم يتعدوه فى اختصاص الجسم بتعلق الارادة به من غير تميز بصفة
 ينقلب عليهم فى تميز تلك الصفة (فانا نقول) ولم تميز جسم السماء بتلك الصفة التى بها افارق
 غيره من الاجسام وسائر الاجسام ايضا اجسام فلم حصل فيه ما لم يحصل فى غيره وان علة ذلك بصفة
 اخرى توجه السؤال فى الصفة الاخرى وهكذا يتسلسل الى غير نهاية فتضطرون بالآخر الى
 التسليم فى الارادة وان فى المبادئ ما يعجز الشيء عن مثله فيخصه بصفة عن أمثاله (الثالث) هوان
 يسلم ان السماء اختص بصفة تلك الصفة بمبدأ الحركة كما عهده فى هوى التجراى اسفل الا
 أنه لا يشعر به كالحجر وقولهم ان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع فلما لم يكن
 ليس ثم أما كن متفصلة بالعدد عندهم بل الجسم واحد والحركة الدورية واحدة فلا الجسم جزء
 بالفصل ولا الحركة جزء بالفعل وانما يتجزأ بالوهم فليست تلك الحركة له ابمكان ولا لله رب
 من المكان فيمكن ان يضاف جسم وفى ذاته معنى يقتضى حركة دورية وتكون الحركة نفسها
 مقتضى ذلك المعنى لأن مقتضى الحركة طلب المكان ثم تكون الحركة للوصول اليه (وقوامكم
 ان كل حركة قهرى لمطلب مكان أو هرب منه ان كان ضروريا كما نكم جعلتم طلب المكان مقتضى
 الطبع وجعلتم الحركة غير مقصودة فى نفسها بل وسيلة اليه (ونحن) نقول لا يبعد ان تكون
 الحركة نفس المقتضى للطلب مكان فما الذى يحيل ذلك فاستبان ان ما ذكره وان ظن أنه
 اغاب من احتمال آخر فلا يبقين انتفاء غيره قطعاً فالحكم على السماء بانه حيوان تحكم محض لامتثال
 له (مسألة) فى ابطال ما ذكره من الغرض الحرك للسماء وقد قالوا ان السماء طبع لله بحركته
 ومتقرب اليه لان كل حركة بالارادة فهى لغرض اذ لا يتصور ان يصدر الفعل والحركة من
 حيوان الا اذا كان الفعل أولى به من الترك والافلاستوى الفعل والترك لما تصور الفعل ثم
 التقرب الى الله ليس معناه طلب الرضا والحسن من المخط فان الله تعالى يتقدس عن السخط
 والرضا وان أطلقت هذه الالفاظ فعلى سبيل المجازى يمكن بها عن ارادة العقاب واردة الثواب
 ولا يجوز ان يكون التقرب بطلب القرب منه فى المكان فانه محال فلا يبقى الا غاب القرب فى
 الصفات فان الوجود الاكمل وجوده وكل وجوده فبالإضافة الى وجوده ناقص والتمتصان
 درجات وتفاوت فالتقرب اليه صفة لا مكانا وهو ارادى بالامثلة القربين أى الجواهر
 العقلية

العقلية التي لا تتغير ولا تستحيل ولا تبقى وتعلم الاشياء على ما هي عليه والانسان كلما ازداد قربا من الملك في الصفات ازداد قربا من الله تعالى ومنتهى طبقة الان كتميع التسمية باللائكة واذا ثبت ان هذا معنى التقرب الى الله وانه يرجع الى طاب القرب منه في الصفات وذلك لا بدحى بان يعلم حقائق الاشياء وان يبقى بقاءه وبقاءه على اكل احواله الممكنة له فان البقاء على الكمال الاقصى هو الله واللائكة المقرَّبون كل ما يمكن لهم من الكمال فهو حاضر معهم في الوجود اذ ليس فيهم شيء بالاقوة حتى يخرج الى الفعل فاذا كان لهم في النهاية القصوى بالاضافة الى ما سوى الله تعالى واللائكة السماوي يفتنى عبارة عن النفوس المحركة للسماوات وفيها ما هو بالقوة وكما لا نهاية انفسه الى ما هو بالفعل كالمسكن الكرى والهيئة وذلك حاضر والى ما هو بالقوة وهو الهيئة في الوضع والابن وما من رضع مع بين الا وهو ممكن له وليكن ليست له سائر الاوضاع بالفعل فان الجمع بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكن استيفاء احاد الارض على الدوام قصدها استيفاءها بالانواع فلا يزال يطلب وضعها بعد وضعها ويباعد ايس ولا ينقطع قط هذا الامكان فلا تنقطع هذه الحركات وانما قصده التسمية بالبدء الاول في نيل الكمال الاقصى على حسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة اللائكة السجوية لله (وقد حصل لها التشبه من وجهين (احدهما) استيفاء كل وضع ممكن له بالانواع وهو المقصود بالقصد الاول والثاني ما يترتب على حركته من اختلاف النسب في التثليث والترتيب والمقارنة والمقابلة واختلاف الطوال بالنسبة الى الارض ففيض منه الخبز على ما تحت فلك القمر ويحصل منه هذه الحوادث كلها فهذه اذواجه استكمال النفس السجوية وكل نفس عاقلة خشوقة الى الاستكمال بناتها (والاعتراض) على هذا هو ان في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ولو كان طول به فعود الى الفرض الذي عنيت به اخيرا ونبطله من وجهين (احدهما) ان طلب الاستكمال بالكون في كل اين يمكن ان يكون عاقلة لا طاعة وما هذا الا كانسان لم يكن له شغل وقد كفى انووية في مشرواته وحاجاته فقام وهو يدور في بلد او بيت وهو يزعم انه يتقرب الى الله تعالى وأنه يستكمل بان يحصل لنفسه الكون في كل مكان امكن وزعم ان الكون في الاماكن ممكن له ولست اقدر على الجمع بينها بالعدد فاستوفاه بالانواع وان فيه استكمالا وتقرى بفضه عقله فيه ويحمل على الحاقة ويقال الانتقال من حيز الى حيز ومن مكان الى مكان ليس كمالا يعتد به او يتشوق اليه ولا فرق بين ما ذكره وبين هذا (والثاني) هو ان تقول ما ذكرته من الفرض حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت حركات الكمال الى جهة واحدة وان كان في اختلافها غرض فهلا خلت بالعكس فكانت التي هي مشرقية مغربية والتي هي مغربية مشرقية فان كل ما ذكره من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسات وغيرها يحصل بعكسه وكذا ما ذكره من استيفاء الاوضاع والايون كيف ومن الممكن لها الحركة الى الجهة الاخرى ما لا يتصور لمررة من جانب ومرة من جانب استيفاء ما يمكن لها ان كان في استيفاء كل ممكن كمال فدل ان هذه خيالات لا حاصل لها وان اصرارها كوت السموات لا يطالع عليها بما مثل هذه الخيالات وانما يطالع الله عليها انبياءه واوليائه على سبيل الانعام لا على سبيل الاستدلال ولذلك تجز الفلاسفة من عند آخرهم عن

بيان السبب في جهة الحركة واختيارها وقال بعضهم لما كان استكمالها يحصل بالحركة من
أى جهة كانت وكان انتظام الحوادث الارضية يستدعى اختلاف حركات وتعيين جهات كان
الذاعى لها الى أصل الحركة التقرب الى الله والذاعى الى جهة الحركة اذاعة الخير على العالم السفلى
وهذا باطل من وجهين (أحدهما ان ذلك ان أمكن ان يتخيل فليقبض بان مقتضى طبعه اسكون
احتراز عن الحركة والتغير وهو التشبه بالله تعالى على التحقيق فانه مقدس عن التغير والحركة
تغير ولكنه اختار الحركة لافاضة الخير لانه كان ينفع به غيره وليس يعقل عليه الحركة وليست
تعبه فما المانع من هذا الخيال) (والثاني) ان الحوادث تنبئ على اختلاف الانسب المتولدة من
اختلاف جهات الحركات فلتكن الحركة الاولى مغربية وماعداها مشرقية وقد حصل به
الاختلاف ويحصل به تفاوت النسب فلم تعين جهة واحدة وهذه الاختلافات لا تستدعى
الأصل الاختلاف واما جهة تعينها فليست بأولى من تعينها في هذا الغرض (مستلثة) في ابطال
قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم وان المراد بالروح
المحفوظ نفوس السموات وان انتعاش جزئيات العالم فيها يعاينها انتعاش المحفوظات في القوة
الحافظة المودعة في دماغ الانسان لانه جسم صلب عريض مكتوب عليه الاشياء كما يكتب
الصبيان في اللوح لان تلك الكتابة تستدعى كثرتها اتساع المكتوب عليه واذا لم يكن المكتوب
نهاية لم يكن المكتوب عليه نهاية ولا يتصور جسم لانهاية له ولا يمكن خطوطا لنهاية له اعلى جسم
ولا يمكن تعريف اشياء لانهاية لها بخطوط محدودة (وقد زعموا) ان الملائكة السموية هي نفوس
السموات وان الملائكة الكروية بين القربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بذاتها
لا تتغير ولا تتصرف في الاجسام فان هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها وهي
أشرف من الملائكة السموية لانها مفيدة وهذه مستفيدة والمفيد أشرف من المستفيد ولذلك
عبر عن الأشرف بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لانه كالنقش المفيد مثل العلم وشبهه المستفيد بالروح
(هذا) مذهبهم (والنزاع) في هذه المسئلة يخالف النزاع فيما قبلها فان ما ذكره من قبل ليس
محالا اذ منتهاه كون السموات حيوانا متحركا بالغرض وهو ممكن (أما هذه) فترجع الى اثبات علم
المحفوظات بالجزئيات التي لانهاية لها وهذا ربما نفعت استعماله فقطاهم بالادلة عليه فانه تحكم
في نفسه (وقد استدلوا) فيه بان قالوا ثبت ان الحركة الدورية ارادية والارادة تتبع المراد
والمراد السكلى لا توجه اليه الارادة الكلية والارادة الكلية لا تصدر منها شئ فان كل موجود
بالفعل معين جزئى والارادة الكلية نصبتها الى آحاد الجزئيات على وتيرة واحدة فلا تصدر عنها
الاجزئى بل لا بد من ارادة جزئية للحركة المعينة فلذلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة الى
نقطة معينة ارادة جزئية لتلك الحركة وله لاحالة تصورات تلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية اذ
الجزئية لا تدرك الا بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فن ضرورتها تدور ذلك المراد أى علم به
سواء كان جزئيا أو كلياً ومهما كان للفلك تصورات لجزئيات الحركات واحاطة بها احاط لا محالة بما
يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض اجزائه طالعة وبعضها غاربة وبعضها في
وسط السماء فوق قوم ونحت قدم قوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التي تتحدد بالحركة
من التمثيل والتقسيدس والمقابلة والمعارضة الى غير ذلك من الحوادث السموية اما بغير واسطة
واما

واما بواسطة واحدة واما بواسطة كثيرة ثم على الجملة فكل حادث فله سبب حادث الى ان ينقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السموية التي بعضها اسباب لبعض فاذن الاسباب والمسببات في سلسلتها تنتهي الى الحركة الجزئية العمومية فالمتصور للحركة متصور للوازمها ولو ازمها الى آخر السلسلة فهم هذا يطالع على ما يحدث فان كل ما يحدث في حدوثه واجب عن علته مهما تحققت العلة ونحن انما نعلم ما يقع في المستقبل لاننا نعلم جميع اسبابها ولو علمنا جميع الاسباب لعلمنا المسببات فانما هم ما علمنا ان النار ستلقى بالقطن مثلا في وقت معين فنعلم احتراقا في القطن ومهما علمنا ان شخصا سيقا كل فنعلم انه سيشبع واذا علمنا ان شخصا سيدخل في الموضع الضلالي الذي فيه كثر مغطى بشئ خفيف اذا مشى عليه الماشي تعرّج له بالكثرة وعرفه فنعلم انه سيدخل في وجود الكثرة ولكن هذه الاسباب لا تعلمها وربما نعلم بعضها فيقع لنا حدس بوقوع السبب فان عرفنا أغلبها أو أكثرها حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع ولو حصل لنا العلم بجميع الاسباب لحصل بجميع المسببات الا ان الحوادث كثيرة ثم لها اختلاط بالحوادث الارضية وليس في القوة البشرية الاطلاع عليها ونفوس السموات مطالعة علمها الاطلاع على السبب الاول ولو ازمها ولو ازمها ولو ازمها ولهذا زعموا انه يرى النائم في نومها ما يكون في المستقبل وذلك بآصاله بالروح المحفوظ ومطالعته ومهما اطلع على شئ رجا في ذلك الشئ بعينه في حقيقته وربما تسارعت القوة الخيالة الى ما كتها فان من غير تمامها كتها الاشياء بامثلة تناسبها بعض المناسبة أو الانتقال منها الى أضدادها فيسمى المدرك الحقيقي عن المحظ ويبيح مثال الخيال في الحفظ فيحتاج الى تعبير ما يمثل الخيال كتمثيل الرجل بمنجرفة أو الزوجة بخف والخادم بيهض أو افي الدار وحافظ مال البر والصدقات بالبدن فان البدن سبب للمراج الذي هو سبب الضياء وعلم التعبير يتشعب عن هذا الاصل (وزعموا) ان الاتصال بتلك النفوس مذكور اذ ليس ثم حجاب ولا كتمان في يقظته امشغلون بما تورد الحواس والشهوات علمنا فاشتغلنا بغير هذه الامور الحسية صرفنا عنه واذا سقط عنا في النوم بهض اشتغال الحواس ظهر به استعداد للاتصال (وزعموا) ان النبي ايضا يطالع على الغيب بهذا الطريق ايضا الا ان القوة النفسية النبوية قد تهوى قوة لا تستقر على الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هوفي اليقظة ما وراء غير في المنام ثم القوة الخيالية تغفل له ايضا ما رآه وربما يبقى الشئ بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثله هذا الوجه الى التأويل كما يقتضيه مثل ذلك المنام الى التعبير ولو لان جميع الكائنات ثابتة في الوجود المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب في يقظته ولا اهتمام لكن حجب القلم بما هو كائن الى يوم القيامة ومعناه هذا الذي ذكرناه (فهذا) ما اردنا ان نورد ليفهم مذهبهم (والجواب) ان نقول لم تذكر ورون على من يقول ان النبي يعرف الغيب بتعريف الله عز وجل على سبيل الابتداء وكذا من يرى في المنام فانما يعرفه بتعريف الله أو تعريف ملك من الملائكة فلا يحتاج الى شئ مما ذكرناه فلا دليل في هذا ولا دليل لكم في ورود الشرع بالروح والقلم فان أهل الشرع لم يثبتوا من الروح والقلم هذا المعنى قطعا فلا متمسك به في الشرعيات يبقى التمسك بمسالك العقول وما ذكرناه وان اعترف بامكانه مهمال بشرط نفي النهاية عن هذه المعالومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وانما السبب فيه ان يعرف من الشرع

لامن العقل (واما) ما ذكرتموه من الدليل العقلى على اولافيه على مقدمات كثيرة اسناد طول
 باطل لها ولكننا تنازع في ثلاث مقدمات منها (القدم الاولى) قولكم ان حركة السماء
 ارادية وقد فرغنا من هذه المسئلة وبطل دعواكم فيها (المقدمة الثانية) قولكم انه يقتضى
 تصور جزئى للحركات الجزئية تغييره على بل ليس ثم جزؤ عندكم فى الجسم فانه شئ واحد وانما تجزأ
 بالوهم ولا فى الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكفى تشوقها الى استيفاء الاسماء الممكنة لها كما
 ذكرتم وكيفية التصور الكلى والارادة الكلىة ولتأمل للارادة الكلىة والجزئية معا لا يفهم
 غرضهم فاذا كان الانسان غرض كلى فى ان يحج بيت الله تعالى مثلاً فهذه الارادة الكلىة
 لا تصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية فى جهة مخصوصة بتقدير مخصوص بل لابد فى الحركة
 الارادية من ارادة جزئية ولا يراد بالتقدير الانسان فى توجهه الى البيت تصور بعد تصور للسان
 الذى بخطاه والجهة التى يسلكها او يتبع كل تصور جزئى ارادة جزئية للحركة الى المحل الموصول
 اليه بالحركة فهذا ما ارادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصورات الجزئية وهو لم فى التحج لان
 الجهات متعددة فى التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيقتضى تعيين مكان عن مكان وجهة من
 جهة الى ارادة اخرى جزئية واما الحركة السموية فالجهة واحدة فان الكواكب اذا تحركت
 على نفسها وفى حيزها لا تجاوزها والحركة مرادة وليس ثمة الاوجه واحد وجسم واحد وضرب
 واحد فهو كهوى النجم الى اسفل فانه يطالب الارض فى اقرب طريق واقرب الطريق الخط
 المستقيم الذى هو عمود على الارض فتدبر بين الخط المستقيم فلم يقتضيه الى مجرد سبب حادث سوى
 الطبيعة الكلىة الطالبة للركع فتحدد القرب والبعد والوصول الى حد الصدود عنه فكذلك
 يكفى فى تلك الحركة الارادة الكلىة ولا تقتضى الى مزيد فهذه المقدمة تتحكمها وبوضعها (المقدمة
 الثالثة) وهى التحكم البعد جداً قولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور ايضا قواها
 ولوازمها وهذا هو معنى كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف
 ما يلزم من حركته موازافه ومجاورة وهو انية الى الاجسام التى فوقه وتحتة وحواليه واذا
 انتهى فى شمس فينبغى ان يعلم المواضع التى يقع عليها كاهل او المواضع التى لا يقع عليها وما يحصل
 من ظله من البرودة بقطع الشعاع فى تلك المواضع وما يحصل من الانسلاخ لاجزاء الارض تحت
 قدمه وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل فى اخلاطه بالباطن من الاستحالة له بسبب الحركة
 الى الحرارة وما يستحيل من اجزائه وهم جرائى جميع الحوادث فى بدنه وفى غيره من بدنه مما الحركة
 عليه فيه او شرط او مهيئ ومعد وهو هو لا يقبله عاقل ولا يغتر به الا جاهل والى هذا يرجع
 هذا التحكم على اننا نقول هذه الجزئيات المفصلة المألوفة لنفس الفلك هى الموجودة فى الحال
 او يضاف اليها ما يتوقع كونه فى المستقبل فان قصره على الموجود فى الحال بطل اطلاعه
 على الغيب اطلاق الاية فى القطة وسائر الخلق فى النوم على ما سيكون فى الاستقبال
 بواسطة ثم بطل مقتضى الدليل فانه يحكم بان من عرف الشئ عرف لوازمه وقوابله حتى
 لو عرفنا جميع اسباب الاشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلية واسباب جميع الحوادث
 حاضرة فى الحال فانها هى الحركة السماوية ولكن يقتضى المسبب اما بواسطة او بواسطة
 كسيرة واذا تعدى الى المستقبل لم يكن له آخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيات فى الاستقبال

الى غير نهاية و كيف يجمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية
مفصلة لانها لا نهاية لاعدادها ولا غاية لاحادها ومن لم يثبت هذه عقوله باستحالة ذلك فليأمن من
عقله فان قلبوا هذا علمنا في علم الله تعالى فليس تعاقب علم الله تعالى بالاتفاق بل هو مائة على نحو
تعلق العلوم التي هي للخلوقات بل مهمادار نفس الفلكيين جنس نفس الانسان كان من
قبيل نفس الانسان فانه يشار كذا في كونه مدركا للجزئيات بواسطة فان لم يلتحق به قطعا كان
الغالب على الظن انه من قبيله وان لم يكن غاليا على الظن فهو ممكن والامكان يمتد دعواهم
القطع بما قطعوا به (فان قيل) حق النفس الانسانية في جوهرها ان تدرك جميع الاشياء
ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والنضب والحرق والحد والحمد والجوع والام وبالحكمة
عوارض البدن وما يورده الحواس عليه اذا اقبلت النفس الانسانية على شيء واحد مشغلا عن
غيره واما النفوس الفلكية فتتبع هذه الصفات لا يتربها شاغل ولا يستغرقها هم والم
واحساس فعرفت جميع الاشياء (قلنا) وبم عرفتم انتم الاشياء لها ولا كنتم عبادتها
واشتياقها الى الاول مستغرقا لها وشاغلها عن تصور الجزئيات المفصلة وما الذي يحصل
تقدير مانع آخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ومن اين عرف انحصار المانع
في القدر الذي شاهدناه من انقسام في العقل مشاغل من علو الهمة وطلب الرياسة ما يستحيل
تصورها عند الاطفال ولا تعدونها شاغلا وما نه فن ان يعرف استحالة ما يقوم مقامها في
النفوس الفلكية فهذا ما اردنا ان نذكره في العلم المقرب عندهم بالا الهى اما المقرب بالطبيعات
فهى علوم كثيرة نذكر اقسامها لتعرف ان الشرع ليس يقتضى المتابعة فيها ولا انكارها الا في
مواضع ذكرناها وهى متعممة الى اصول وفروع واصولها ثمانية اقسام الاول نذكر فيه
ما يلحق الجسم من حيث انه جسم من الانقسام والحركة والتغير وما يلحق الحركة ويتبعها من
الزمان والمكان والخلع والموت مثل علمه كتاب سمع الكين (الثاني) تعرف فيه احوال اقسام العالم
التي هى السموات وما في بقية ذلك القمر من العناصر الاربعة وطبائعه واعلته استحقاق كل واحد
متهام موضعا متبينا ويشغل عليه كتاب السماء والعالم (الثالث) تعرف فيه احوال الكون والفساد
والزوال والتوالد والنشوء والبنى والاستحالات وكيفية استقفاء انواع على فساد الانحطاس
بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية ويشغل عليه كتاب الكون والفساد (الرابع) في
الاحوال التي تعرض للعناصر الاربعة من الامتزاجات التي منها تحدث الاثار العلوية من النجوم
والامطار والارزاق والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل (الخامس)
في الجواهر المعدنية (السادس) في احكام النبات (السابع) في الحيوانات وفيه كتاب طبائع
الحيوانات (الثامن) في النفس الحيوانية والقوى الدراكية وان نفس الانسان لا تموت بموت
البدن فانه جوهر روحي لا يتحليل عليه الفناء (واما) فروعها اربعة (الاول) الطب ومقصوده
معرفة مبادئ بدن الانسان واحواله من الصحة والمرض واسبابها وادلائها ليدفع المرض
ويحفظ الصحة (الثاني) احكام النجوم وهو فقه في الاسماء تدل من اشكال الكواكب
وامتزاجاتها على ما يكون من احوال العالم والملك والمواليد والسنين (الثالث) علم الفراسة
وهو استدلال من الخلق على الاخلاق (الرابع) التعبير وهو استدلال من التخيلات الخلقية

على ما شاهدته النفس من عالم الغيب فحاشته القوة المختلة بمخالفة غيره (الخامس) - لم
 الظلمة والظلمة وتأليف القوى السماوية بقوى الاجرام الارضية ليتألف من ذلك قوة
 تفعل فعلا غير ما في العالم الارضي (السادس) - علم النيران والظلمة وقوى الجواهر الارضية
 ان الخواص احدثت منه امور غريبة (السابع) - علم الكيمياء ومقصوده تبديل خواص الجواهر
 المعدنية ليتوصل به الى تحصيل الذهب والفضة بنوع من الحيل وليس يلزم مخالفتهم مخرعا
 بشئ من هذه العلوم وانما يخالفهم من جهة هذه العلوم في أربعة مسائل (الاولى) - حكمهم بان هذا
 الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة فليس في القدر
 ولا في الامكان اتحاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب وأثره - هذا الخلاف
 يظهر في جميع الطبعيات (والثانية) - في قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قائمة بانفسها
 ليست منقطعة في الجسم وان معنى الموت انفصالها عن الجسم بانقطاع التدبير
 والافه وقائم بنفسه في كل حال وزعموا ان لا تعرف بالبرهان العقلي (والثالثة) - قولهم ان
 هذه النفوس يستحيل عليها ان يعدم بل هي اذا وجدت فهي ابدية مرسدة لا يتصور فناؤها
 (الرابعة) - قولهم يستحيل رده هذه النفوس الى الاجساد وانما يلزم النزاع في الاولى من
 حيث انه ينتفي عما بها اثبات المجزئات المخارفة للعادة من قاب الصانعانا واحياء الموتى وشق
 القعر ومن جعل يحارب العادات لازمة لزومها ضروريا حال جميع ذلك وأولوا ما في القرآن من
 احياء الموتى وقالوا اراد به ازال الموت الجهل بحياة العلم وأولوا تلف الصالحين المحررة بإبطال
 الحجة الالهية الظاهرة على بنموه في شبهات المنكرين وأما شق القعر فربما انكروا وجوده
 وزعموا انه لم يتصور ولم يثبت الفلاسفة من المجزئات المخارفة للعادة الاثلاثة امور
 (أحدها) - خاصية في القوة المختلة قائمهم زعموا أنها اذا استولت وقويت ولم يستقرها الخواص
 بالاشغال اطلعت على الاوح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات السكانية في المستقبل
 وذلك في البقطة للانبياء ولما انزل الناس في النوم فهذه خاصية النبوة التي هي للقوة المختلة
 (الثانية) - خاصية في القوة العقلية النظرية وهو راجع الى قوة الحدس وهو معرفة الاستقبال
 من معلوم الى معلوم فربما ان كره المدلول تنبه للدليل واذا كره الدليل تنبه للمدلول
 من نفسه وبالجمل - له اذا خطر له الحد الاوسط تنبه للنتيجة واذا حضر في ذهنه حدا النتيجة
 خطر به الى الحد الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة والناس في هذه اقسامهم فبعضهم من
 يتنبه بنفسه ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الابتغاب كسير وادان
 ان ينتهي طرف نقصان الى من لا حد له أصلا حتى لا يتم بالفهم العقوليات مع التنبيه جازان
 ينتهي طرف القرفة والزيادة الى ان يتنبه لكل العقوليات أولا كثيرا وفي أسرع الاوقات
 وأقربها ويختلف ذلك بالكيفية في جميع اصناف اوقاف بعضها في الكيفية حتى يتفاوت في
 السرعة واقترب فرب نفس مقدسة صافية يسفر حدها في جميع العقوليات وفي أسرع
 الاوقات فهي نفس النبي الذي له المجزئة من القوة النظرية فلا يحتاج في العقوليات الى
 مع - بل كانه قد تبعه من نفسه وهو الذي وصف بأنه يكاد يتهاى ولولم تفسد فارتور
 على نور (الثالث) - القوة النفسية العلية فقد انتهت الى حديق تربها الطبعيات وبه غفرها

ومثاله ان النفس منا اذا اتوهم شيئا خدمته الاعضاء والقوى التي فيها حركة ففكرت الى الجهة المتخيرة المطلبية حتى اذا اتوهم شيئا طيب المذاق تجلبت اشتد اذنه وانتهضت القوة الملمعية قباضة بالمعابد من معادنها واذا اتصور الواقع انتهضت القوة ففكرت الى القبل اذا مشى على جذع عمود وعلى فضاء ارفاهه على حائطين اشتد قوهه الى السقوط فانفعل الجسم بقوهه وسقط ولو كان ذلك على الارض انتهى عليه ولم يسقط وذلك لان الاجسام والقوى الجسمانية خالفت خادمة مسخرة للنفس ويختلف ذلك باختلاف صفات النفس وقوتها فلا يبعد ان يتباغ قوة النفس الى حد تستخدمه القوة الطبيعية في غير بدنه لان نفسه ليست منطبعة في بدنه الا ان له نوع ترويع وشوق الى تدبيره خالق ذلك في حياته فاذا جازان تطيعه اجزاء بدنه لم يمتنع ان يطيعه غيره فتطلع نفسه الى هبوب ريح او نزول مطر او هجوم صاعقة او ترتزل ارض لتخسف بقوم وذلك موقف حصوله على حدوث برودة او سخونة او حركة في الهواء فيحدث من نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولد منه هذه الامور من غير حضور مسبب طبيعي ظاهر ويكون ذلك مجهز للنبي ولكنه انما يحصل ذلك في هواية مستعد للقبول ولا ينتهي الى ان يتقلب الخشب حيواتا وينفلق القمر الذي لا يقبل الانحراق فهو لما ذهبهم في المجزئات ونحن لانك كرشيا عما ذكره وان ذلك انما يكون لالا نبيه وانما تذكر اقصارهم عليه ومنعهم قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى وغير ذلك من الخوض في هذه لا ثبات المجزئات لآخر وهو نصرة ما يطبق عليه المحلون من ان الله تعالى قادر على كل شيء فانفرض في المقصود (مسئلة) الاقتران بين ما يعتقد في العادة شيئا وما يعتقد سببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذلك ولا فاك هذا ولا ثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الزر والشراب والشبع والاكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجزا الرقبة والشفاء وشرب الدواء وسهال البطن واستسهال السهل وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف وان اقترانها السابق من تقدير الله سبحانه خلقها على التساق لا لكونها ضروريا في نفسه غير قابل للانفراق بل في المقدور وخلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون جزا الرقبة وادامة الحياة مع جزا الرقبة وهلم جرا الى جميع المقترنات وأنكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالة (والنظر في هذه الامور الخارجة عن المحصر يطول فانهن مثلا والا واحد وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقات النار فانما تجوز وقوع الملاقة بينهما دون الاحتراق وتجاوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقات النار وهسم يذكر حوازه (ولا كلام في المسئلة ثلاث مقامات) (القسام الاول) ان يدعى الخصم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الحكم عما هو طبعه بعد ملاقاته لعل قابل له وهذا مما انكره (بل تقول) فاعل الاحتراق بخالق السواد في القطن والنفق في اجزائه وجهه حرقا ورمادا هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة او بنجر واسطة فأما النار فهي جاد لا فاعل لها (فما الدليل) على انها الفاعل وليس لهم دليل للمساهمة في حصول الاحتراق عند ملاقات النار والشاهد يدل على الحصول عنده ولا يدل على الحصول به وانه لا علة

سواء اذ لا خلاف ان اتحاد الروح والقوى المدركة والحركة في نقطة الحيوانات ليس يتولد
عن الطائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولان الابط فاعل ابنه بايداع
النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه ومعلوم انها
موجودة عنده ولم نقل انها موجودة به بل وجودها من جهة الاول اما بغیر واسطة ولما بواسطة
الملائكة الموكلين به هذه الامور الحادثة وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع
والكلام معهم فقد تبين ان الموجود عند الشيء لا يدل على انه موجود به (بل تبين) هذا بمثال
وهو ان الائمة لو كان في عينه نهارا وفتح اجفانه فرأى الالوان فان الادراك الحاصل في عينه بصور
الالوان فاعله فتح البصر واندهما كان بصره ما يما ومفتوحا والمجاب مرتفعا والشخص
المقابل متلونا فيلزم للاحالة ان يصير ولا يعقل انه لا يصير حتى اذا غربت الشمس وأظلم الهواء
علم ان نور الشمس هو السبب في انطباع الالوان في بصره فزأين يأمن المخض ان يكون
في المبادئ الوجود على وأسباب تغير منها هذه الحوادث عند حصول ملاقة بينهما الا انها
قائمة ليست تنعدم ولا هي اجسام متحركة فتغيب ولو انعدمت أو غابت لا دركنا التفرقة وفهمنا
ان ثم سببا وراء ما شاهدناه وهذا لا يخرج منه على قياس اصالحهم ولهذا اتفق محققوهم
على ان هذه الاعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقة بين الاجسام وعلى الجملة
عند اختلاف نسبها انما تنقبض من عند واهب الصور وهو لك أو ملائكة حتى قالوا
انطباع صور الالوان في العين يحصل من جهة واهب الصور وانما طوع اشتمس والمحددة
السليمة والجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة وطردوا هذا في كل حادث
وبهذا يبطل دعوى من يدعى ان المار هي الفاعلة للاحراق والحيز هو الفاعل لاشتمس والدواء
هو الفاعل للعصاة الى غير ذلك من الاسباب (المقسام الثاني) مع من يعلم ان هذه الحوادث تنقبض
من مبادئ الحوادث ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الاسباب المشاهدة الحاضرة
الا ان تلك المبادئ أيضا تصدر الاشياء عنها بالضرورة والطبع لا على سبيل التروى والاختيار
كصدور النور من الشمس وانما افرقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها فان الجسم
المتقيد لا يقبل شعاع الشمس ويرد حتى يستضيئ به موضع آخر والمدر لا يقبل والهواء لا يمنع
تغذونه والجوهر يمنع وبعض الاشياء يابن بالشمس وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كمن
القصار وبعضها يبيض كوجهه والمبد أو احدى الآثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات في
المحل فكذلك مبادئ الوجود فيضا بها هو ما در منها لا يمنع عندها ولا يجل وانما التفسير من
القوابل واذا كان كذلك فمع ما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطعتين متماثلتين لا قبيل النار على
وتيرة واحدة فكيف يتصور ان تحترق أحدهم مادون الاخرى وليس ثم اختيار وعن هذا المذهب
انكروا وقوع ابراهيم صلى الله على نبيه وعليه وسلم في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار انا
اذعروا ان ذلك لا يمكن الاسباب الحرارة من النار وذلك بخبر وجهه عن كونه نار أو يقاب ذات
ابراهيم وبنته حجرا أو شئ لا يؤثر فيه النار ولا هذا كمن ولا ذلك (والجواب) له من كان
(الاول) ان نقول لا نسلم ان المبادئ ليست تنقل بالاختيار وان الله لا يفعل بالارادة وقد فرغنا

من ابطال دعواهم في ذلك في مسئلة حدوث العالم واذا ثبت ان الفاعل يخلق الاحتراق بل ارادته
عنده ملاقة القطنة النار امكن في العقل ان لا يخلق مع وجود الملاقة (فان قيل) فهذا يصح الى
ارتكاب محالات شنيعة فانه اذا ذكر لزوم المسببات عن اسبابها واضيف الى ارادة مختبرها
ولم يكن للارادة ايضا منبهم مخصوص معين بل امكن تعينه وتنوعه فليجوز كل واحد منها
ان يكون بين يديه سبع ضاربة ونيران مشتعلة وجبال راسية واعدام مسعدة بالاسلحة
لقتله وهو لا يراها لان الله تعالى ليس يخلق الرؤية له ومن وضع كتابا في بيته فليجوز ان يكون قد
انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما امردا فلا متصرفا او اقلب حيوانا او لوترك غلاما في بيته
فليجوز انقلابه كلبا وترك الرماد فليجوز انقلابه مكاوا انقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرا واذا
سئل عن شيء من هذا فينبغي ان يقول لا ادرى ما في البيت الا كن وانما القدر الذي امله اني
تركت في البيت كتابا ولسله الا ن فرس وقد اطلع بيت الكتب بيوله وروثه او اني تركت
في البيت جرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة تصاح فان الله تعالى قادر على كل شيء وليس
من ضرورة الفرس ان يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة ان يخلق من البذر بل ليس
من ضرورتها ان يخلق من شيء فلعلة خالق اشياء لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى انسان
لم يره الا الاكن وقيل له هل هذا مولود فله تردد ولبقيل يحتمل ان يكون بعض الفواكه
في السوق قد اقلب انسانا وهو ذلك الانسان فان الله تعالى قادر على كل شيء ممكن وهذا ممكن
فلا بد من التردد فيه وهذا فن يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كاف فيه (والجواب) ان
نقول ان ثبت ان الممكن كونه لايجوز ان يخلق للانسان علم بعد دم كونه لزم هذه المحالات
وتحق لانتش في هذه الصور التي اوردتها فان الله تعالى خالق انما علم بان هذه الممكنات
لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستقرار
العادة ماهرة بعد انرى ترسخ في اذهاننا بانيها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك
عنه بل يجوز ان يعلم نبي من الانبياء بالطرق التي ذكروها ان فلانا لا يقدم من سفره غدا وقدومه
ممكن ولا يمكن بعد لم عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينتظر الى العاصي فيعلم انه ليس يعلم الغيب
في امر من الامور ولا يدرك المخلوقات من غير تعاليم ومع ذلك فلا يترك ان تقوى نفسه وحده
بحيث يدرك ما يدركه الانبياء على ما عترفوا به ما كانه واسكن يعلمون ان ذلك الممكن لم يقع وان
تخرق الله المادة بارتفاعها في زمان تخرق العادات فيها انسلت هذه العلوم عن القلوب ولم
يخلقها فلا مانع اذن من ان يكون الشيء ممكنا في مقدرات الله تعالى ويكون قد جرى في اذن
عليه انه لا يفعله مع امكانه في بعض الاوقات ويخلق انما العلم بانه ليس يفعله في ذلك الوقت
فليس في هذا الكلام الاتساع محض (الملاك الثاني) وفيه الخلاص من هذه التشبهات
وهو اننا نسلم ان النار خلقت خلقا اذا اقامت قطعتان متماثلتان احرقتهما ولم تفرق بينهما اذا تماثلتا
من كل وجه ولكنا مع هذا نجوز ان يلقى شخص في النار فلا يحترق اما بتغير صفة النار او بتغير
صفة الشخص فيحدث من الله تعالى او من الملائكة صفة في النار تقصر سخوتها على جسمها
بحيث لا تلهد اذا وبقى معها سخوتها وتكون على صورة النار حقيقة اولها لكن لا تعدى
سخوتها واثرها او يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرج عنه كونه نجما وعظما فيدفع اثر

الذرات فان ترى من بطل نفسه بالطاق ثم يتعدى في تدويره وقد قاله لا يتأثر بالنار والذي لم يشاهد ذلك يشكركه وانكار الخضم احتمال القدرة على اثبات صفة من الصفات في النار أو في الأرض تمنع الاحتراق كاتكار من لم يشاهد الطاق وأثره في مقدرة دوران الله تعالى غرائب وبجائبات ونحن لم نشاهد جيعها فلا ينبغي ان يكرامك انها وبمحكم باستحالتها وكذلك احياء الميت وقلب العصا تعاقبا يمكن بهذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل شيء فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتا ثم النباتات يستحيل عندا كل الحيوان له دعائم الدم يستحيل منيا ثم التي ينصب في الرحم فيمطلق حيوانا وهذا المحكم العادة واقع في زمان متناول فلم يستحيل الخضم ان يكون في مقدرات الله تعالى ان يدبر المادة في هذه الاطوار في وقت أقرب مما عهد فيه واذا جاز في وقت أقرب فلا ضبط لالقل فتستحيل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة النبي (فان قيل) وهذه تصدر من نفس النبي أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي (قلنا) وما سلمه موهم جوار نزول الامطار والصواعق وترزله الارض بقوة نفس النبي يحصل منه أو من مبدأ آخر فقولنا في هذه كقولكم في ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك الى الله تعالى اما بغير واسطة أو بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها انصرفت همه النبي اليه وتعين نظام الخبير في ظهوره لاستمرار نظام الشرع فيكون ذلك من جهة الوجهة الوجودية ويكون الكشي في نفسه ممكننا والمبدأ به مع حاجوا دوا ولكن لا يفيض منه الا ان تر بحت الحاجة الى وجوده وصار الخبير منه نافية الا اذا احتاج نبي في اثبات نبوته اليه لاضافة الخبر فيه هذا كله لائق بما افق كلامهم ولا زلهم مع ما قصوا باب الاختصاص بالنبي بخاصة بية تخالف عادة الناس فان مقادير ذلك الاختصاص لا يتضبط في العقل امكانه فلم يجب منه التسكذب لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان الا النطفة وانما تفيض القوى المحبوبة عليهم من الملائكة التي هي مبادئ الموجودات عندهم ولم يتخلق قط من نطفة الانسان الا انسان ومن نطفة الفرس الا فرس من حيث ان حصوله من الفرس أو جرب ترجيها اما بية صورة الفرس على سائر الصور فلم يقبل الا الصورة الموجهة بهذا الطريق وكذلك لم يثبت من الشير قط حنطة ولا من بذركم كثرى تقاح ثم رأينا اجناسا من الحيوانات تتولد من القرب ولا تتولد قط كالدبدان ومنها ما يتولد ويتولد جميعا كالغار والحية والعقرب وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بما ورغابت عنها ولم يكن في القوة البشرية الا الاعا على اذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشهي ولا جزا فابل لا يفيض على كل محمل الاما تعين قبوله بكونه مستعدا في نفسه والاستعدادات مختلفة ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية في حركاتها فتضح من هذا ان مبادئ الاستعدادات فيها غرائب وبجائبات حتى توصل ارباب العلوم من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية واتخذوا اشكالا من هذه الارضية وطلبوا لها العالمات خصوصا من الطوالع واحد ثوبها أمور اغريبة في العالم فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلادها والبق من بلادها الى غير ذلك من أعور تعرف من علم الطلسمات فاذا خرجت عن ضبط مبادئ الاستعدادات ولم تقف على كنهها ولم يكن لنا سبيل الى حصرها فمن أين تعلم

استحالة حصول استعدادات في بعض الاجسام الاستحالة في الاطوار في اقرب زمان حتى يستعد
لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل وينتقض ذلك بهجرة وما انتكار هذا الا لضييق الحوصلة
والانس بالموجودات الغالبة والذهول عن استمرار الله سبحانه في الخلق والخلق والخلق ومن استقرأ
بحجاب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الانبياء بحال من الاحوال (فان
قيل) فحينئذ اعدكم على ان كل ممكن مقدور لله تعالى وانتم تساعدون على ان كل محال فليس
يقدر ومن الاشياء ما يعرف استحالة ومنها ما يعرف امكانه ومنها ما يقف العقل عنده فلا يقضي
فيه باستحالة ولا امكان فالان ما حد انحال عندكم فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شيء
واحد فقولوا ان كل شيتين ليس هذا ذلك ولا ذلك هذا فلا يستدعي وجود احدهما وجود
الاخر وقولوا ان الله تعالى يقدر على خلق ارادة من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حياة ويقدر
على ان يحرك يد ميت ويقعد ويكتب بيده مجلدات ويطايع صناعات وهو مفتوح العين
محقق بصره فهو وليكنه لا يرى ولا حياة فيه ولا قدرة له عليه وانما هذه الافعال المنظومة
بخلق الله تعالى مع تحريك يده والحركة من جهة الله وبهذا يطل الفرق بين الحركة
الاختيارية وبين الرعدة ولا يدل الفعل المحرككم على العلم ولا على قدرة الفاعل ويذبح ان يقدر
على قلب الاجناس في قلب الجوهر عرضا وقلب العلم قدرة والمواد بياضا والصوت رائحة كما
اقتدر على قلب الجماح حيوانا والمجرد ذهابا ويلزم عايه ايضا من المحالات ما لا يحصره (والجواب)
ان المحال غير ممكن عليه والمحال اثبات الشيء مع نفيه واثبات الاخصر مع نفي الاعم واثبات
الاشين مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور اما الجمع بين
السواد والبياض فمحال لان تفهم من اثبات صورة السواد في المحل نفي ماهية البياض ووجود
السواد فاذا صار نفي البياض مفهوما من اثبات السواد كان اثبات البياض مع نفيه محالا
وانما لا يجوز كون الشخص في مكانين لان تفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت
فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غيره وكذلك يفهم من الارادة
طلب معلوم فان فرض طلب ولا علم تكن ارادة وكان فيه نفي ما فهمهناه والجماح يستحيل
ان يخلق فيه العلم لان تفهم من الجماح ما لا يدرك فان خلق فيه ادر ان تقسميته جسادا بالمعنى
الذي فهمهناه محال وان لم يدرك فقسمة الجماح ما لا يدرك به شيئا محال فهو هذا وجه
استحالة وما قاب الاجناس (فقد قال) بعض المتكلمين انه مقدور لله تعالى فنقول مضمير
الشيء شيئا آخر غير معتول لان السواد اذا انقلب قدرة مثلا فالسواد باق أم لا فان كان معدوما
فلم ينقلب بل عدم ذلك وجه غيره وان كان موجودا مع القدرة فلم ينقلب ولكن انضاف اليه
غيره وان بقي السواد والقدرة معدومة فلم ينقلب بل بقي على ماهو عليه واذا قلنا انقلب الدم منيا
اردنا به ان تلك المادة بعينها خلعت صورتها وليست صورة اخرى فرجع الحاصل الى ان صورة
عدم وصورة حدث ونتم مادة قائمة تعاقب عليها الصور فان قلنا انقلب الماء هواء
بالمضمين اردنا به ان المادة القابلة للصورة المائية خلعت هذه الصورة وقلت صورة أخرى
قائمة مشتركة والصورة متميزة وكذلك اذا قلنا انقلب العصاة ثيابا والثراب حيوانا وليس
بينهم عرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والقدرة ولا بين سائر الاجناس مادة مشتركة

فكان هذا محالاً من هذا الوجه وأما تحريك الله تعالى يدي من نصبه على صورة حتى يقع
ويكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة فليس بمشتمل في نفسه مهما حللت الحوادث
إلى إرادة مختار وإنما هو مستنكر لا مراد العادة بخلافه وقوله كما يطل به دلالة أحكام النفس على
على علم الفاعل فليس كذلك فإن الفاعل إلا أن هو الله تعالى وهو المحرك وهو عالم بما قاله كما
أنه لا يبقى فرق بين الوعدة والحركة المختارة فنقول إنما أدركنا ذلك من أنفسنا لا أننا شاهدنا من
أنفسنا تفرقة ضرورية بين الحالتين فعبيراً عن ذلك الفارق بالقدرة فعرفنا أن الواقع من
القسمين الممكنين أحدهما في حالة الآخر في حالة وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليه في حالة
وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى وأما إذا نظرنا إلى غيرنا وأربابنا حرركات كثيرة منظومة
حصل لنا العلم بقدرته فهذه علوم يتخلفها الله تعالى بمجاري العادات يعرف بها وجود أحد
قسمي الامكان ولا يتبين به استحالة القسم الثاني كما سبق (مسئلة) في تهيئتهم عن إقامة
البرهان العقلي على أن نفس الانسان جوهر روحي قائم بنفسه لا يتغير ولا يحسم ولا منقطع
في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه كما أن الله تعالى ليس بخارج العالم ولا داخل
العالم وكذا الملائكة عندهم (والخوض) في هذا يستدعي شرح مذهبهم في القوى الحيوانية
والانسانية (والقوى الحيوانية) تنقسم عندهم الى قسمين محركة ومندركة (والمدركة) تسمى
ظاهرة وباطنة (فالظاهرة) هي الحواس الخمس وهي معان منطبعة في الاجسام اعني هذه
القوى (واما الباطنة) فتلاثة (احديها القوة الخيالية في مقدم الدماغ وراه القوة الباصرة وفيها
تبقى صور الاشياء المرئية بعد تغميض العين بل ينطبع فيها ما يورده الحواس الخمس فيجتمع فيه
ويسمى الحس المشترك لذلك ولولا ذلك كان من رأى العسل الايض لم يدرك حلاوته الا بالذوق
فاذا رآه ما يلم يدرك حلاوته ما لم يذوق كاللذة الاولى ولكن فيه معنى يحكم بان هذا الايض هو
الحلو فلا بد وان يكون عندهما كما قد اجتمع عنده الامران اعني اللون والحلاوة حتى قضى عند وجود
احدهما بوجود الآخر (والثانية) القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني وكل القوة الاولى
تدرك الصور والمراد بالصور ما لا بد لو جوده من مادة أي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي
وجوده جسماً ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم كالمداوة والمواقفة فان الشاة
تدرك من الذئب لونه رشكاه وهيئته وذلك لا يكون في جسم وتدرك أيضاً كونه مخافة لها
وتدرك الحذلة تشكّل الامزج لونها ثم تدرك موافقتها ولا يتأمل ذلك ثم يب من الذئب وتعدو
خلف الام والمخالفة والمواقفة ليس من ضرورتها أن يكون في الاجسام كاللون والشكل
ولكن قد يعرض لها أن يكون في الاجسام أيضاً فكانت هذه القوة مباسلة للقوة الثانية وهذا
عمله التجويف الاخير من الدماغ (اماً الثالثة) فهي القوة التي تسمى في الحيوان متخيلة وفي
الانسان مفكرة وشأنها أن تركب الصور الخمسة بعضها مع بعض وتركب المعاني على
الصور وهي بالتجويف الاوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني ولذلك بقدر الانسان على أن
يقتبل ان فرسا يطير وشخصاً رأسه انما هو وبدنه بدن فرس الى غير ذلك ذوات من التركيبات
وان لم يشاهد مثل ذلك والاولى أن تلقى هذه القوة بالقوى المحركة كما سألني بالاقوى المدركة
وانما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب فان الآفة اذا تزلت بهذه التجويفات اختلما

هذه الامور ثم زعموا ان القوة التي تنطبع فيها صور الحسوسات بالحواس الخمس تحفظ تلك
 الصور حتى تبقى بعد القبول والتي يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فان الماء يقبل ولا يحفظ
 والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسه بخلاف الماء فكانت المحافظة بهذا الاعتبار غير
 القابلة فتسمى هذه قوة حافظة وكذا المعاني تنطبع في الوهمية وتحفظ بقوة تسمى ذاكرة
 فتسمى بالادراكات العالمة بهذا الاعتبار اذا ضم اليها التخيل الخمسة كما كانت الظاهرة
 خمسة (وأما القوى) الحركة فتقسم الى محرركة على معنى انها باعثة على الحركة والى
 محرركة على معنى انها مباشرة للحركة فاعلة والحركة على انها باعثة هي القوة التروعية الشهوية
 وهي التي اذا ارتسم في القوة الخيالية التي ذكرناها صورة مطلوب أو موهوم بعينه بدت القوى
 الحركة الفاعلة على التحريك ولها شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تدفع على
 تحريك تقريبه من الاشياء الخيالية ضارة أو نافعة طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي
 قوة تدفع على تحريك تدفع به الشيء الخييل ضارا أو مفيدا طلبا للغلبة وبهذه القوة يتم
 الاجتماع التام على الفعل المعنى ارادة (وأما القوة المحركة) على انها فاعلة فهي قوة
 تدفع في الاعصاب والعضلات من شأنها أن تشجع العضلات فتجذب الاوتار والباطات
 المتصلة بالاعضاء الى جهة الموضع الذي فيه القوة أو ترخيها وتدها طولا فتصير الاوتار
 والباطات الى خلاف الجهة فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الاجمال وترك
 التفصيل وأما النفس العاقلة الانسانية المسماة بالعاقلية عندهم والمراد بالعاقلية العاقلة
 بالقوة لا بالفعل لان النطق انحصر غمرات العقل في الظاهرة فسبقت اليه فلها قوتان قوة طائفة وقوة
 عاملة وقد يسمى كل واحدة عقلا ولكن باسم تراث الامم فالعاملة قوة هي مبدء محرك لبدن
 الانسان الى الصناعات المرتبة الانسانية المستنبطة ترتيبها بالروية الخاصة بالانسان وأما العاقلة
 فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة
 والمكان والجهة وهي القضا بالكلية التي يسميها المتكلمون احوال امره ووجزها أخرى
 وتسميها الفلاسفة الكلمات المجردة فاذن للنفس قوتان بالقياس الى جهتين القوة النظرية
 بالقياس الى جنس الملائكة اذ بها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية ويبقى أن تكون هذه
 القوة دائمة القبول من جهة فوق والقوة العالمة لما بالنسبة الى أسفل وهي جهة البدن وقد يسمي
 واحد الاحلاق وهذه القوة ينبغي أن تنساق على سائر القوى البدنية وأن تكون سائر
 القوى مادية تادية بها مقهور وذو نها حتى لا تنفع ولا تنافق وهي عنها بل تدفع على تلك القوى
 عنها فلا يحدث في النفس من الصفات البدنية هيئات انقياد به فسمى رذائل بل تكون
 هي الغالبة ليحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل فهذه ايجاز ما فصلوه من القوى
 الحيوانية والانسانية وطول ما ذكره مع الاعراض عن ذكر القوى الذاتية اذ لا حاجة الى
 ذكرها في غرضنا وليس شيء مما ذكره مما يجب انكاره في الشريعة فانها أمور مشاهد
 اجوى الله تعالى العادة بها (وانما نريد) ان نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس
 جوهر قائما بنفسه براهين العقل ولست اعترض اعراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى
 أو يرى ان الشريعة جارية بغيره بل ربما يبين في تفصيل الحشر والنشر ان الشريعة مصدقة له

ولسكننا تشكروا وهم دلالة مجرد العقل والاسـ تغناه عن الشرع فيه فنظام اليهم بالدلة (ولهم)
فيه برهانين كبيرين نعوهم (الاول) قولهم ان العلوم العقلية تحمل النفس الانسانية وهي محصورة
وفيها ايجاد لا تنقسم فلا بد وان يكون محله ايضا لا ينقسم وكل جسم متقسم فدل ان محله شيء
لا ينقسم ويمكن ايراد هذا على شرط المنطق بأشكاله (واراده) ان يقال ان كان محل العلم
جسميا متقسما فالعلم المحال فيه ايضا متقسم لكن العلم المحال فيه غير متقسم فالمحل ليس جسميا
وهذا هو قياس شرطي استثنى فيه تقيض التالي فينتج تقيض المقدم بالاتفاق فلا تطرق محبة
شكل القياس ولا تطرق ايضا في المقدمتين فان الاول قولنا ان كل حال في متقسم يتقسم لا محالة
يفرض النقيض في محله وهو اولي ولا يمكن التشكيك فيه والثاني قولنا ان العلم الواحد يحل في
الا دعي وهو لا يتقسم لانه لو انقسم الى غير نهاية كان محالا وان كان له نهاية فيشتمل على ايجاد
لا محالة لا يتقسم وعلى الجملة فمحله فمحله فمحله لا يتقسم لان فرض زوال بعضها وبقاء البعض
من حيث انه لا بعض لها (الاعتراض) على مقامين (المقام الاول) ان يقال بهم تشكروا على
من يقول محل العلم جوهر فرد متغير لا يتقسم وقد عرف هذا من مذهب المشككين ولا يبقى
بعد الاستبعاد وهو انه كيف تحمل العلوم كلها في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر الحقيقية
به معطلة والاستبعاد لا خير فيه اذ يتوجه على مذهبهم ايضا انه كيف تكون النفس
شيئا واحدا لا يتجزى ولا يشار اليه ولا يكون داخل البدن ولا خارجة ولا متصلا بالجسم ولا منفصلا
عنه الا ان لا تؤثر في هذا التهام هذا فان القول في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ أطويل (ولهم) فيه
أدلة هندسية بطول الكلام عليها ومن جانتها قولهم جوهر فرديين جوهرين هل يلاقى أحد
الطرفين منه عين ما يلاقى الاخر أو غيره فان كان عينه فهو محال اذ يلزم منه تلاقي الطرفين
وان ملاقي الملاقي ملاق وان كان ما يلاقى فيه اثبات التعدد والانقسام وهذه شبهة
يطول حلها ويتأخر عن الخوض فيها فلنعدل الى مقام آخر (المقام الثاني) ان نقول
ما ذكرتموه من ان كل حال في جسم فيدعي ان يتقسم باطل عليكم بما تدركه القوة الالهية التي في
الشاة من عداوة الذئب فانها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى
يقدر ادراك بعضه وزوال بعضه وقد حصل ادراكها في قوة جمعية عندهم فكم كان نفوس
البهايم منطبعة في الاجسام لا تبقى بعد الموت (وقد اتفقوا عليه) وان امكنهم ان يتكافؤا تقدير
الانقسام في सदركات بالحواس الخمس وبالمحس المشتمل وبالقوة الحافظة لا صور فلا يمكنهم
تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها ان تكون في مادة (فان قيل) الشاة
لا تدرك العداوة المطلقة ردة عن الماد قبل تدرك عداوة الذئب العين المتخصص فمرونا
بشخصه وبثكله والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المادة والاشخاص (قلنا) الشاة
قد ادركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون ينطبق مع القوة الباصرة فكذلك كل
ويتقسم بانقسام محل البصر فالعداوة عاذا تدركها فان أدركت بجسم فليتنقسم وباليديت شعري
ما حال ذلك الادراك اذا قسم وكيف يكون بعضه أهدراك لبعض العداوة فكيف يكون لها
بعض أو كل قسم ادراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مرارا بثبوت ادراكها في كل
قسم من أقسام المحل فاذا هذه شبهة مشككة لهم في برهانهم فلا بد من الحل (فان قيل) هذه

متناقضة في العقول لا تنقض فانكم هم عالم مقدر واعلى الشئ في المقدمتين وهو ان العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم لا يوزع ويجمع منقسم لم يجمعكم الشئ في النتيجة (والجواب) ان هذا الكتاب ما صنفه الاله ان التفات والتناقض في كلام الفلاسفة وقد حصل اذا تنقض به أحد الامرين اما ما ذكره في النفس الناطقة او ما ذكره في القوة الوهمية ثم يقول هذه المناقضة تبين انهم غفلوا عن وضع تاييس في القياس ولعل مرصع الالتماس قولهم ان العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم بانقسام محله والخال في لفظ الانطباع اذ يمكن ان لا تكون نسبة العلم الى محله كنسبة اللون الى المتلون حتى يقال انه مبسط عليه ومنطبع فيه ومتشرف في حوافه فينقسم بانقسامه فله نسبة العلم الى محله على وجه آخر ذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل نسبة اليه كنسبة ادراك العداوة الى الجسم ووجود نسبة الاوصاف الى محالها ليست محصورة في فن واحد ولا معلومة التفاصيل لتعلماتي في فالحكم عليه دون الاحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موقوف به وعلى الجملة لا ينكر ان ماذ كروه مما يقوى الظن وبقياسه ونما ينكر كونه معلوما يقينيا لما لا يجوز الغلط فيه ولا ينطبق اليه الشئ وهذا القدر مشكك فيه (دليل ثان) قالوا ان كان العلم بالمعلوم الواحد العقل وهو المعلوم المجرد عن المادة منطباعا في المادة انطباع الاعراض في الجوهر الجسمانية لم ينقسم بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق وان لم يكن منطباعا فيه ولا منبسطا عليه واستكره لفظ الانطباع فنعدل الى عبارة أخرى ونقول هل للعلم نسبة الى العالم ام لا ومحال قطع النسبة فانه ان قطعت النسبة عنه فكيف يكون عالمه بل صار اولي من كون غيره عالما به وان كان له نسبة فلا يخلو من ثلاثة اقسام اما ان تكون النسبة لكل جزء من اجزاء المحل او تكون لبعض اجزاء المحل دون البعض او لا يكون لواحد من الاجزاء نسبة اليه وباطل ان يقال لا نسبة لواحد من الاجزاء فانه اذا لم يكن للاحد نسبة لم يكن للجمع نسبة فان المجتمع من البيانات مبين وباطل ان يقال النسبة للبعض فان الذي لا نسبة له ليس له من معناه شئ وليس كلاما فيه وباطل ان يقال لكل جزء مفروض نسبة الى الذات لانه ان كانت النسبة الى ذات العلم بأسره فمعلوم ان كل واحد من الاجزاء ليس هو جزء من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون معقولا مرات لانهاية لها بالفضل وان كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي للجزء الاخر الى ذات العلم فذات العلم اذن منقسمة في المعنى وقديمتان العلم للمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وان كان نسبة كل واحد الى شئ من ذات العلم غير ما اليه نسبة الاخر فانقسام ذات العلم بهذا أظهر وهو محال ومن هذا يتبين ان المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس لا تكون الامثلة لصور خيالية منقسمة فان الادراك معناه حصول مثال المدرك في نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثال المحسوس نسبة الى جزء من الالة الجسمانية (والاعتراض) على هذا ما سبق فان تبدل لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا يدر والشبهة فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاهد من عداوة الذئب كما ذكره فانه ادراك الاحالة وله نسبة اليه ويلزم في ذلك النسبة ما ذكرتموه فان العداوة ليست امر مقدر له كمية مقدارية حتى ينطبع مثالها في جسم مقدر وتنسب جزاؤها الى اجزائه وكون شئ

الله متقدرا لا يكتفى فان الشاهد ركبت شيئا سوى شكله وهو الخلق والافادة والعداوة
 والزائد على الشكل من العداوة وليس لها مقدار وفادركته يحسم مقدار هذه الصورة
 وشكلها في هذا البرهان كما في الاول (فان قال قائل) هل ادفعتم هذه البراهين بين العلم بحل
 من الجسم في جوهه من تجزأ وهو الجواهر الفرد (قا) ان الكلام في الجواهر الفرد
 يخلق شبهة هندسية بطول القول في حلها ثم ليس فيه ما يدفع الاشكال فانه يلزم ان تكون
 القدرة والارادة ايضا في ذلك الجسم - ثم فان الانسان فلاولا يتصور ذلك الابدانة والارادة
 ولا تتصور الارادة الا العلم وقدرة وتري الكيفية في البدن والاصابع والعلم به ليس في اليد اذ لا يزول
 بقطع اليد - ولا ارادتها في اليد فانه قد ير يد بها بعد شال البدن وتتعدلا ليدرم الارادة في عدم
 القدر (دليل قائل) قهرهم العلم لو كان في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجهر دون سائر اجزاء
 الانسان والانسان يقال له عالم والعالية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا
 هو س فانه يسمى بمصر او سامعا وذا ثقا وكذا الشهمة توصف به وذلك لا يدل على ان ادراك
 الله وسات ليس بالجسم بل هو نوع من التجوز كما يقال فلان في بغداد وان كان هو في جزء من
 جملة بغداد لا في جميعها ولكن يضاف الى الجملة (دليل رابع) قالوا ان كل العلم محل جزء من انقلب
 او الدماغ منه لا فالجهل ضده فيبقى ان يجوز قياسه بجزء آخر من القلب او الدماغ ويكون
 الانسان في حالة واحدة عالم او جاهل بشئ واحد فلما استحال ذلك تبين ان محل الجهل هو محل العلم
 وان ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الضدين فيه فانه لو كان متقاسما استحال قيام الجهل
 ببعضه والعلم ببعضه لان الشئ في محل لا يشاد ضده في محل آخر كما يجتمع الموفية في فرس
 واحد والسواد والبياض في العين الواحدة ولكن في محلين ولا يلزم هذا في المحو اس فانه لا ضد
 لادراكها ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما لا تقابل الوجود والعدم فلا جرم نقول
 يدرك ببعض اجزائه كالعين والاذن ولا يدرك بساتر بدنه وليس فيه تناقض ولا يغنى عن هذا
 قولكم ان العالمية مضادة للجاهلية والحكم عام لجميع البدن اذ يستحيل ان يكون الحكم في غير
 محل العلم والعالم هو المحل الذي قام العلم به فان اطلق الاسم على الجملة فبالجهاز كما يقال
 هو في بغداد وان كان هو في بعضه كما يقال هو بمصر وان كان بالضرورة يعلم ان حكم الابصار
 لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين وتضاد الاحكام كضداد العال فان الاحكام تقتصر على
 محال العال ولا يختص على هذا اقول القائل ان المحل المتهي لقبول العلم والجهل من
 الانسان واحد فيتضاد ان عليه فان عندكم ان كل جسم فيسمة حياة فهو قابل للعلم والجهل
 ولم يشترطوا سوى الحياة شريطة اخرى وسائر اجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة
 واحدة (الاعتراض) ان هذا يتقلب علىكم في الشهوة والشوق والارادة فان هذه الامور تثبت
 للبهائم وللا انسان وهي معان تطبع في الجسم ثم يستحيل ان يتنزع عاينها عن اليه فتمتع فيه
 الذفرة وامل الى شئ واحد وجود اشوق في محل والنهضة في محل آخر وذلك لا يدل على انها
 لا تخلي الاجسام وذلك لان هذه لقوى وان كانت كثيرة وموزعة على الان تحتنة فلها رابطة
 واحدة وهي النفس وذلك للبهمة والانسان جميعا واذ التحدت الى دولة استجابات الاضافات
 المنة المفضة بالنسبة اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير متطبع في الجسم كما في ابراهيم (دليل
 خاص)

رابع واحد من الأمرين يصح بل عقل حاله ولا يعقل حاله وهذا التحقيق وهو أن الإدراك
 الحال في محل انما يدرك المحرك لنفسه له إلى المثل ولا يتصور أن يكون له نسبة إليه سوى المحلول فيه
 فليدركه أبداً وان كانت هذه النسبة لا تكفي فينبغي أن لا يدرك أبداً إلا يمكن أن يكون له
 نسبة أخرى إليه كما أنه لما كان يعقل بنفسه عقل نفسه أبداً ولم يعقل عنه بحال (قلنا) الإنسان
 مادام يشعر بنفسه ولا يعقل عنها فإنه يشعر بجسده ووجهه نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته
 وشكله ولكنه يثبت نفسه جسماً حتى يثبت نفسه في ثيابه وفي يده والنفس الذي ذكره
 لا يناسب البيت ولا الثوب واثباته لاصل النجم لازم له وغفلته عن شكله واسمه كغفلته عن
 محل الشم وانما اثباته في مقدم الدماغ شبيه بمحامي القدي فإن كل إنسان يعلم أنه يدرك
 الرقعة بخشمه ولكن محل الإدراك لا يتشكل له ولا يتعين وان كان يدرك أنه إلى الرأس أقرب
 منه إلى العقب ومن جهة الرأس إلى داخل الأنف أقرب منه إلى داخل الأذن فكذلك يشعر
 الإنسان بنفسه و يعلم أن قوته التي بها قوامه إلى قلبه وصدره أقرب منه إلى رجله فإنه يدرك
 نفسه بأقاييم عدم الرجل ولا يدرك على تقدير نفسه بأقاييم عدم القلب فإدراكه من أنه يعقل
 عن الجسم تارة وقارة لا يفعل عنه ليس كذلك (دليل سابع) قالوا القوي الإدراك بالآلات
 الجسمانية يعرض لها من الموانع على العمل بإدراكه كلال لان ادامة الحركة تصد
 حرج الاجسام فتهلكها وكذلك الامور القوية الجسمانية الإدراك عما يوقتها ويرجمتها
 حتى لا تدرك عقيبها الا حتى الاضعف كالصوت الضعيف والجمع والنور العظيم البصر فانه ارعاً
 يغمدان ويمتنع عقيبهما عن ادراك الصوت الخفي والمريقات لدقة قبل من ذاق الحلاوة الشديدة
 لا يحس بسدها بحلاوة دونها والامر في القوة العاقبة بالعكس فان ادامتها النظر إلى العقولات
 لا يتبعها ويدرك الضروريات الجسمانية بقويها على درك النظريات الخفية ولا يصفعها وان
 عرض لها في بعض الاوقات كلال فذلك لاسئمة مما لها القوة الخيالية واستعانتها بها فتضعف
 آلة القوة الخيالية فلا تخضع العقل وهذا من الطراز السابق (فانا نقول) لا يبعد أن تختلف
 الخواص الجسمانية في هذه الامور وليس ما ثبت منها لبعض يجب أن يثبت لآخر بل
 لا يبعد ان تفاوت الاجسام فيكون منها ما يصفع عنه نوع من الحركة ومنها ما يقويه نوع من
 الحركة ولا يوهنه وان كان يؤثر فيه فيكون ثم يصب بجدد قواها بحيث لا يحس بالانزعاج في كل
 هذا ممكن اذ الحكم الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم أن يثبت لكلها (دليل ثامن) قالوا
 أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف عند الاربعين سنة فما بعده
 فيضعف البصر والجمع وسائر القوى والقوى العقلية في أكثر الامور انما تقوى بعد ذلك ولا يلزم
 على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض بالبدن وعند انحراف بسبب الشيخوخة
 فإنه مما بان انه يقوى مع ضعف البدن في بعض الاحوال فقد بان قوامه بنفسه فتعطله عند
 تعطل البدن مما لا يجب كونه قائماً بالبدن فان امتثاله عين التام لا ينبغي (فانا نقول) ان
 كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن بكل حال والتالي محال فالتقدم محال
 واذا قلنا التالي موجود في بعض الاحوال فلا يلزم أن يكون التقدم موجوداً (ثم) السبب في
 أن النفس لها فاعل بذاتها اذا لم يعق عائق ولم يشغلها شغل فان النفس فعلين فعل بالقياس

الى البدن وهو السياسة له وقد يعرفه بالقياس الى مبادئه والذات وهو ادراك المعقولات
وهما مقاسان متماثلان فمهما اشتهى باحدهما انصرف عن الآخر وتغذرت عليه الجمع بين
الامرين وشواغله من جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والتمتع
والوجع فاذا اخذت تتفكر في معقول تعطلت عليك هذه الاشياء الاخر بل مجرد الحس قد يمنع
من ادراك العقل وتطهر من غير أن يصيب آلة العقل شيء أو يصيب ذاتها ففوق السبب في كل
ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع والمرض والخوف
فانه أضر مرض في الدماغ وكيف يستبعد التماثل في اختلاف جهتي فعل النفس وتعدد الجهة
الواحدة قد يوجب التماثل فان الخوف يذهل عن الوجع والشهوة عن الغضب والنظر في معقول
عن معقول آخر وأنيته أن المرض الحال في البدن ليس يتعرض لكل العلوم لانه اذا غلب جميع الم
يفتقر الى تعلم العلوم من رئيس بل تعود هيئة نفسه كما كنت وتعود تلك العلم بعينها من غير
استئناف تعلم (والاعراض) أن تقول نقصان القوى وزيادتها لأسباب كثيرة لا تنحصر فقد
يقوى بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الاخر وأمر العقل أيضا
كذلك فلا يبق الا ان يدعى الغالب ولا بعد أن يختلف الشم والبصر في أن الشم يقوى بعد
الاربعةين وتبصر بضعف وان تساوي في كونهما حالين في الجسم كما تتفاوت هذه القوى في
الحوانات فبقوى الشم من بعضها والضعف من بعضها والبصرون بعضها لاختلاف أجزائها
ولا يمكن الوقوف على ضبطها فلا يبعد أن يكون مزاج الالوان أيضا يختلف في حق الاشخاص
وفي حق الاحوال ويكون أحدا لأسباب في سبق الضعف في البصرون العقل ان البصر
أقدم منه في انه مبصر في أول فطرته ولا يتم عقله الا بعد خمسة عشر سنة أو زيادة على ما يشاهد
اختلاف الناس فيه حتى قيل ان الشيب الى شعر الرأس سبق منه الى شعر اللحية لان شعر الرأس
أقدم فهذه الاسباب ان خاض الخائض فيها ولم يرد هذه الامور الى مجاري العادات فلا يمكن أن
يبنى عليها ما هو ثوابه لان جهات الاحتمال التي فيها ترتبها القوى أو تضعف لا تنحصر فلا
يؤثر شيء من ذلك بقينا (دليل تاسع) قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه
وهذه الاجسام لا تتزال تفعل والعذاء بسده ما يتحل حتى ادارا يتأصبا بفصل من أمه
فيمرض مرارا ثم يبدل ثم يموت ويغوا فيمكننا ان نقول لم يبق فيه به الاربعين شيء من الاجزاء
التي كانت موجودة عند الانفصال بل كان أول وجوده من اجزاء المني فقط ولم يبق منه شيء من
اجزاء المني بل التحلل كل ذلك وتبدل بفيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا
الانسان هو عين ذلك الانسان بعينه حتى انه يبقى معه علوم من أول صباه ويكون قد تبدل
جميع أجهسامه فدل ان للنفس وجودا سوى البدن وان البدن آتاه (الاعراض) ان هذا
دقة قض بالهجرة والشجرة اذا قيس حالة كبرهما بحالة الصغر فانه يقال ان هذا ذاك بعينه
كما يقال في الانسان وليس يدل ذلك على ان له وجودا غير الجسم وما ذكر في العلم بطل بحفظ
الصور والتخيلة فانه يبقى في الصبي الى الكبر وان تبدل سائر اجزاء الدماغ فان زعموا أنه لم
يتبدل سائر اجزاء الدماغ فكذلك سائر اجزاء القلب وهما من البدن فكيف يجوز أن يتبدل
الجميع بل نقول الانسان وان عاش مائة سنة مثلا فلا يدوان يكون قد بقي فيه اجزاء من النطفة

ظاهراً ان ينبغي عنه فلا هو ذلك الانسان باعتبار ما يشي كما انه يقال هذا ذلك الشيء وهذا ذلك
 النفس ويكون بقاء المتى مع كثرة التحال والتبدل (مثاله) ما اذا صب في موضع رطل ما ودم
 صب عليه رطل آخر ما حتى اذا اختلط به ثم اخبر عنه رطل ثم صب عليه رطل آخر ثم اخبر عنه
 رطل ثم لا يزل يفعل كذلك ألف مرة فقص في المرة الأخيرة قصكم بان شأ من الماء ورد الاول باق
 فانه ما من رطل يؤخذ منه الا وفيه شيء من ذلك الماء لانه كن وجوده في السكر الثانية والثالثة
 قريبة من الثانية والرابعة من الثالثة وهكذا الى آخره وهذا على أصح من حيث يجوزوا
 اتقسام الاجسام التي غيرت اية فانه اب ان هذا في البدن وانما لاجزاء البدن يشي صب
 الماء في هذا الاناء واعتراه منه (دليل واضح) فالواضع القوة العقلية قد ترك التكليات العامة
 العقلية التي يسميها المتكلمون احوالاً فتترك الانسان المتعلق عنه هذا شاهد الحس لشخص
 انسان معين وتوهم براهن الشخص المشاهد فان المشاهد في مكان مخصوص ولون مخصوص
 ومقدار مخصوص ووضع مخصوص والاشياء المعقولة المتبادر عن هذه الامور بل يتدخل
 فيه كل ما يتعلق عليه اسم الانسان وان لم يكن على لونه المشاهد قدره ووصفه ومكانه بل لم
 يمكن وجوده في المستقبل بل قد خفي بل فوجد ان الانسان بقى حقيقة الانسان في العقل بل قد ان
 هذه الخواص وهكذا كل شيء يشاهده الحس متخضاً يحصل منه العقل حقيقة ذلك الشخص
 كلي مجرد عن المواد والاضاع حتى نعلم أوصافه الى ما هو ذاتي مثل الجمجمة والنحو والحيوان
 والحيوانية للانسان والى ما هو عرضي له كالباض والطول واللاته ونواشير وفحمكم بانونه
 ذاتي وعرضي على جنس الانسان والشعر وتكر ما يتركه لعل على الشخص ان يشاهد قبل ان
 المتكلى المجرد عن القرائن الموسومة بمقول عنده ذات في عقله وذلك المتكلى المعقول لا لا شرة
 اليه ولا وضع له ولا مقدار ظاهراً ان يكون مجرد عن الوضع والمادة بالاضافة الى ما اخذ منه
 وهو عاقل فان ما اخذ منه في وضع واين ومقدار وما ان يكون بالاضافة الى الاخذ هو النفس
 اما فله فيبقى ان لا يكون للنفس وضع ولا اليه اشارة ولا له مقدار والوحيث ذات ثابت للذي
 حل فيه (الاعتراض) ان المتكلى الذي وصفه حالاً في العقل غير محتمل بل لا يحذر في العقل
 الا ما يحل في الحس ولم يكن يحل في الحس مجزواً ولا يقدر الحس على نفسه بله والعقل يقدر على
 تفصيله ثم اذا فصل كان المفصل المفرد عن القرائن في العقل كونه جزئياً كما هو قرائنه
 الا ان الثابت في العقل يناسب المعقول وامثاله مناسبة واحدة فيقال انه كلي على هذا المعنى
 وهران في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس اولاً وبسبب تلك الصورة في نفس المرآة
 المفرد الذي أدركه ذلك الحس نسبة واحدة فانه لو رأى انساناً آخر لم يتحدث له هيئة اخرى كما اذا
 رأى فرساً بعد انسان فانه يتحدث فيه صوراً مختلفة فثان ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس
 فان من رأى الماء حصل في خياله صورة فلور رأى الدم بعد حبات له صورة اخرى فلور رأى ماء
 آخر لم يتحدث صورة اخرى بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء مثال لكل واحد من آحاد
 المياه فقد يظن انه كلي بهذا المعنى وكذلك اذا رأى اليلد مثلاً حصل في الخيال في العقل وضع
 اجزائه بعضاً مع بعض وهو انبساط الكف واتقسام الاصابع عليه وانتهاء الاصابع مع
 الاظفار ويحصل مع ذلك صوره وكبره ولونه فان رأى يداً اخرى غائبات في كره شيء لم يتحدث به

صورة أخرى بل لا توفر المشاهدة الثانية في أحداث شيء جديد في الخيال كما إذا رأى الماء بعد الماء في إناء واحد على قدر واحد وقدرى بدا أخرى مخالفاً في اللون والقدر فيحدث له لون آخر وقدر آخر ولا يحدث له صورة جديدة للبداً فإن البدا الصغيرة السوداء تشارك البدا الكبيرة البيضاء في وضع الأجواء وتخالفها في اتزان والقدر فيها تساوى فيه الأول لا نجد دصورتها إذ تلك الصورة هي هذه الصورة بعينها وما يخالفه يتجدد صورته فهذا معنى الكل في العقل والحس جميعاً فإن العقل إذا أدرك صورة الجسم من الحيوان فلا يستفيد من الشبح صورة جديدة في الجسمانية كما في الخيال بأدراك صورة الماء في وقتين وكذا في كل مقادير هتين وهذا لا يؤذن بثبوت كل لا وضع له أصلاً على أن العقل قد يحكم بثبوت شيء لا إشارة إليه ولا وضع له شيء كما يوجد صانع العالم ولكن من أين أن ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفي هذا القسم يكون المقترح من المادة هو المقول في نفسه دون العقل العاقل فاما في المأخوذ من المواد فوجهه ادراكه (مسألة) في انبatal قولهم أن النفوس الانسانية يستحيل عليها المدمر بعد وجودها وانها صمدية لا تتصور فناؤها أيضاً البون بالدليل عليه (ولهم) دليلان (أحدهما) قولهم ان عدمها لا يتخلو اما ان يكون بموت البدن أو بضبط أعليها أو بقدرة القادر وباطل ان تنعدم بموت البدن فان البدن ليس محلها بل هو آلة تستعملها النفس بواسطة القوى التي في البدن وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة الا ان يكون حالها من طبعها كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية ولان للنفس فعلاً غير مشاركة آلة وفعلاً بمشاركتها فافضل الذي لها بمشاركته آلة التخيل والاحساس والتموه والغضب فلا جرم يقصد به ساد البدن ويضوت بقواته وفعلاً ما ذاتها دون مشاركة البدن ادراك المعقولات المجردة عن المواد ولا حاجة في كونه مدركاً للمعقولات الى البدن بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ومهما كان له فعل دون البدن وجود دون البدن لم تتقرر في قوامها الى البدن وباطل ان يقال انها تنعدم بضد اذا تجاها راضد لها ولذلك لا تنعدم في العالم الا الاعراض والصور المتعاقبة على الاشياء اذا تنعدم صورة المادة بضدها وهو صورة الهوائية والمادة التي هي المحل لا تنعدم وكل جوهر ليس في محل فلا يتصور عدمه بالضد اذا ضدها ليس في محل فان الاضداد هي المتعاقبة على محل واحد وباطل ان يقال تبقى بالقدرة اذا العدم ايضاً حتى يتصور وقوعه بالقدرة وهذا عين ما ذكره في مسألة ابيه العالم وقد قررناه وتكلمنا عليه (والا تراض) عليه من وجوه (الاول) انه بناء على ان النفس لا تموت بموت البدن لانه ليس حالاً في جسم وهو بناء على المسألة الاولى فقد لا نسلم ذلك (الثاني) هو انه مع انه لا يحل البدن عندهم فله علاقة بالبدن حتى لم يحدث الابدان دون هذا ما اخبره ابن سينا والمحققون وان كروا على اقل من قوله ان النفس قديمة ويعرض لها الاشتغال بالابدان بحدك برهاني محقق وهو ان النفوس قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف انقسمت وما لا عظم له ولا مقدار لا يعقل انقسامه وان زعم انه لا ينقسم فهو محال اذ نعلم ضرورة ان نفس زيد غير نفس عمرو ولو كانت واحدة لكانت معلومات زيد معلومة لعمرو فان العلم من صفات ذات النفس وصفات الذات تدخل مع الذات في كل اضافة وان كانت النفوس متكثرة فيما اذا كثرت ولم تتكثر بالمواد

ولا بالماكن ولا بالازمنة ولا بالصفات اذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس
وعدم موت البدن فانها تتكرر باكثر باخذ لاف الصفات عند من يرى بقاءها لانها استفادت من
الابدان هيئات مختلفة لا تتماثل نفسان منها فان هيأتها تتحد من الاخلاق والاختلاف
قط لا تتماثل كما ان الخلق الظاهر لا يتماثل ولو تماثلت لاشتبه عليه ازيد بعمر ومهما ثبت
بحكم هذا البرهان حدوثه عند حدوث الناطقة في الرحم واستعداد مراجعها لقبول النفس
المدبرة ثم قبلت النفس لانهما نفس فقط اذ قد نسبت في رحم واحد ناطقتان لمرأيتين في
حالة واحدة للقبول فيتعلق بهما انسان يحدثان من المبدأ الأول بواسطة أوبنير واحدة ولا
يكون هذا مدبر الجسم ذاك ولا نفس ذاك مدبر الجسم هذا فليس الاختصاص الا بعلاقة خاصة
بين النفس المخصوص وبين ذلك البدن المخصوص والا فلا يكون بدن أحد السواين لقبول
هذه النفس أولى من الآخر الا فقد حدثت نفسان معا واستعدت ناطقتان لقبول ابدنين معا
في المخصص فان كان ذلك المخصص هو الانصباع فيه بطل بطلان البدن وان كان ثبوته آخر
به العلاقة بين هذا النفس على المخصوص وبين هذا البدن على المخصوص حتى كانت تلك
العلاقة شرطاً في حدوثه فاي بدني ان تكون شرطاً في بقاءه فاذا تنطاعت العلاقة انعدمت
النفس ثم لا يعود وجودها الا باعادة الله سبحانه وتعالى الى على سبيل البعث والنشور كما ورد به
الشرع في المعاد (فان قيل) اما العلاقة بين النفس والبدن فليس الا بطريق تزوج بايدي وشوق
جبلي خلق فيها الى هذا البدن خاصة يشغلها ذلك عن غيره من الابدان ولا يخالفها في لحظة فتبقى
مقبدة بذلك الشوق الجبلي بالبدن المعين مصروفة عن غيره وذلك لا يوجب فسادها بفناء البدن
الذي هي مشقة بالجبلة الى تدبيره نعم تدبير ذلك الشوق به فساد البدن ان استحکم في
الحياة اشتغالها بالبدن باعراضها عن كسر الشهوات والميل الى الشهوات فتأذي بذلك
الشوق مع قنات الآلة التي يصل بها الشوق الى مقتضاها وما تيسر نفس زيد لتخص زيد
في أول المحدث فلسيب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلاً صلح
لهذه النفس من الآخر ازيد مناسبة بينهما في ترجح اختصاصه وليس في القوة البشرية ادراك
خصوص تلك المذايبات وعدم اطلاعها على تفصيله لا يشككنا في أصل الحاجة الى تخصيص
ولا بضرناً أيضاً في قولنا ان النفس لا تنفي بقاء البدن (قلنا) مهما غابت المناسبة عنا وهي
المقتضية للاختصاص فلا يبعد ان تكون تلك المناسبة المجهولة على وجه يحوج النفس في
بقائها الى بقاء البدن حتى اذا فسد فسدت فان المجهر لا يمكن الحكم عليه بأنه يقتضي التلازم
أم لا فاعمل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس فان انعدمت انعدمت فلا ثقة بالدليل
الذي ذكره (الاعتراض الثالث) هو انه لا يبعد ان يقال ان عدم بقدره الله تعالى الى كما
قررناه في مسألة ممدية العالم (الاعتراض الرابع) هو ان يقال ذكرتم ان هذه الطرق
الثلاث في العدم متحدة فهو وغيره علم فما الدليل على ان عدم الشيء لا يتصور الا بطريق من
هذه الطرق الثلاث فان التقسيم اذا لم يكن دائراً بين النفي والاثبات فلا يبعد ان يزيد في
الثلاث والرابع فاعمل لعدم طريق يقارن باوخاصه اسوي ما ذكرتموه فخصر الطرق في هذه
الأمثلة غير معلوم بالبرهان (دليل ثان) وعليه تعلمهم أن قالوا كل جوهر ليس في محض

فيستحيل عليه العدم بل البساطة لا تعتمد على هذا الدليل بل ثبت فيه أولاً أن موت البدن لا يوجب انعدامه السابق فيه لذلك يقال يستحيل أن يتعدم بسبب ما أي سبب كذا ففهم قوة الفناء أقرب من الفساد أي إمكان انعدام سابق على الانعدام كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث فيكون إمكان الوجود سابقاً على الوجود ويعنى إمكان الوجود قوة الوجود وإمكان العدم قوة الفساد وكما أن إمكان الوجود وصف إضافي لا يقوم إلا بشئ حتى يكون إمكانه بالاضافة إليه فكذلك إمكان العدم ولذلك قيل إن كل حادث مقتصر في مادة سابقة يكون في إمكان وجود الحادث وقوته كما سبق في مسألة قدم العالم فالمادة التي فيها قوة الوجود قابلة للوجود الطارئ والقابل غير المقبول فيكون القابل موجوداً مع المقبول عند طرأه وهو غيره فكذلك قابل العدم ينبغي أن يكون موجوداً عند طرأه العدم حتى يعدم منه شئ كما وجد فيه شئ ويكون ما عدم غير ما بقي ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة العدم وقوله وإمكانه كما أن ما بقي عند طرأه الوجود يكون غيره طرأاً وقد كان فيه قوة قبول للطارئ فيلزم أن يكون الشئ الذي طرأ عليه العدم مركباً من شيئين من قوة العدم ومن قابل للعدم بقي مع طرأه العدم وقد كان هو حامل قوة العدم قبل طرأه العدم ويكون حامل القوة كالسادة والعدم منها كالصورة ولكن النفس بسيطة وهي صورة مجردة من المسادة لا تركب فيها فان فرضنا فيها تركيباً من صورة ومادة فمن ثقتنا البيان إلى المسادة التي هي الأصل الأول إذ لا بد أن ينتهي إلى أصل فيتحيل العدم على ذلك الأصل وهو المسمى نفساً كما تحيل العدم على مادة الأجسام فانها أزلية أبدية وانما تحدث عليها الصور وتعدم منها الصور وفيها قوة طرأه الصور عليها وقوة انعدام الصور عنها فانها قابلة للضدين على السواء وقد ظهر من هذا أن كل وجود أحدي الذات يستحيل عليه العدم ويمكن فهم هذا بصيغة أخرى وهي أن قوة الوجود لا شئ يكون قبل وجود الشئ فيكون بغير ذلك الشئ ولا يكون نفس قوة الوجود (بيانه) أن الصحيح البصر يقال إنه باصر بالقوة أي فيه قوة الابصار ومعناه أن الصفة التي لا بد منها في العين ليصح الابصار موجودة وإن تأخر الابصار فأن تأخر شرط آخر فتكون قوة الابصار للسواد مثلاً موجودة للعين قبل ابصار السواد بالفعل فإن حصل ابصار السواد بالفعل لم تكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الابصار فلا يمكن أن يقال مهما حصل الابصار فهو مع كونه موجوداً بالفعل موجوداً بالقوة بل قوة الوجود لا تنضاهي حقيقة الوجود المحاصل بالفعل أبداً وإذا ثبتت هذه المقدمة فتقول لو انعدم الشئ البسيط لمكان إمكان العدم قبل العدم حاصل لأن الشئ وهو المراد بالقوة فيكون إمكان الوجود أيضاً حاصلًا فإن ما أمكن عدمه فليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود فلا تنفي بقوة الوجود إلا إمكان الوجود فيؤدي إلى أن يجمع في الشئ الواحد قوة وجود نفس مع حصول وجوده بالفعل فيكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود وقد بينا أن قوة الابصار تكون في العين التي هي عين الابصار ولا تكون في نفس الابصار إذ يؤدي إلى أن يكون الشئ بالقوة والغز وهو ما منقضان بل مهما كان الشئ بالقوة لم يكن بالفعل ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة وفي إثبات قوة العدم البسيط قبل العدم إثبات لقوة الوجود في حالة الوجود وهو محال وهذا بعينه هو الذي تراه فيهم في حصرهم إلى استحالة حدوث المسادة والعدم واحتمال عدمها

في مسئلة ازالة العالم وأبدية ومنشأ التليد وضعهم الامكان وضعه ساعته بما علقه
به وقد تكلمنا عليه بما فيه مقتنع فلا نعيد فان المسئلة هي تلك المسئلة فلا فرق بين أن يكون
المستكمل فيه جوهر مادة أو جوهر نفس **مسئلة** في ابطال انكارهم لبعض الاجساد ورد
الارواح الى الابدان ووجود النار الجسدية ووجود الجنة والنار العينية وسائر ما وعد به الناس
وقولهم ان ذلك امثلة ضربت لعموم الخلق لتفهم ثواب وعقاب روحانيين هما اعلى رتبة من
الجسمانيين وهو مخالف لاعتقاد المسلمين كافة فانفسهم تفهم معتقدتهم في الامور الاخرية
ثم انعرض عما يخالف الاسلام من جلته وقد قالوا ان النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمديا
اما في لذة لا يحيط الوصف به العظامها واما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمته ثم قد يكون ذلك الالم
مخلدا وقد ينقضي على طول الزمان ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الا واللذة وما وثاقه
محسوس كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذا تباينة اوتاغير محسوس واللذة السرمدية للنفوس
الكاملة انز كسرة والالم السرمدى للنفوس الناقصة المطمئنة والالم المنقضى للنفوس
الكاملة الماطحة فلا تنال السعادة المطلقة الا بالكمال والتمز كية والطهارة والكمال ما تعلم
والز كية بالعمل ووجه الحاجة الى العلم ان القوة العقلية غذا وما ولذا تباينة في درك المعقولات كما ان
القوى الثمانية تباينها في نيل المشتهى والقوة البصرية لذاتها في النظر الى الصور والجميلة وكذا
سائر القوى وانما يمنعها من الاطلاع على المعقولات البدن وشواغله وحواسه وشهوانه
والنفس الجاهلة في الحياة الدنية كما انها تتألم بقوات لذة النفس لئلا يكتفى بالبدن
ينسبها لها ويلهبها عن ألمها كذا في النفس بالالم وكذا لا يحس بالنار فادابقت ناقصة
حتى انقط عنها شغل البدن كانت في صورة الخدر اذا عرض على النار فلا يحس بالانها فاذزال
الخدر شعر بالالم العظيم دفعة واحدة هجوما والنفس المدركة للمعقولات قد تلذذ بها التذاذ خفا
قاصرا عما يقتضيه طابعها وذلك ايضا لشواغل البدن وانس النفس بشهواتها ومثاله مثال
المريض الذي في فيه مرارة يستبشع الشيء الطيب الحلو ولا يشتهى الغذاء الذي هو اتم اسباب
اللذة في حقه فلا يتلذذ به ما عرض من المرض فالنفوس الكاملة بالعلوم اذا انقطعت عنها اعباء
البدن وشواغله بأوت كان مثاله مثال من عرض عليه الطعم اللذوالذوق الاطيب وكان به
عارض مرض يمنعه من الادراك فزال العارض فادرك اللذة العظيمة دفعة أو مثال من اشتد
عشقه في حق شخص فضا جبه ذلك الشخص وهو نائم أو مغنى عليه أو سكران فلا يحس به
فينته بقاءه فيشعر باللذة الوصال بعد ما طول الانتظار دفعة واحدة وهذه اللذات حقيرة بالاضافة
الى اللذات الروحية العقلية لانه لا يمكن تفهيمها الا لانسان الا بمثله مما يشاهده الناس في
هذه الحياة وهذا كما لو اردنا ان نفهم الصبي أو الغني لذة الجماع لم تقدر عليه الابان فمثل في حق
الصبي باللعب الذي هو اللذة الاشبه به عنده وفي حق الغني لذة كل الطيب مع شدة الجوع
ليصدق باصل وجود اللذة ثم يعلم ان ما فهمه بالثال ايمن يحقق عنده لذة الجماع وان ذلك
لا يدرك الا بالذوق والدليل على ان اللذة العقلية اقرب من اللذات الجسمانية امران
(أحدهما) ان حال الملاكمة اشرف من حال السباع والخنازير من البهائم وليس لها
اللذات الجسمانية من الجماع والاكل وانما لها اللذة الشعور بكمال اوجهاها الذي يهت

به في نعمها في الاعمال على حقائق الاشياء وقر بها من رب العالمين في الامنيات لافي الممكن
 وفي رتبة الوجوه فان الموجدات سموات من الله على ترتيب ووسائط والذي يغرب من
 الود انظر في هذه الامور (والثاني) ان الانسان ايضا قد يؤثر للذات الدائمة على
 الحسية فان الذي يترك من غلبة عدو والشهامة به قد يفسد في تحصيلها واما لا الانسكية والاطراف
 بل قد يفسد بالكل طول التمارين لذة غلبة الله - طريق والتزود مع حسنة الزمزمه ولا يصح
 بالهم الحرج وكذا لك المشوق ان الحسنة والى باصة اذا كان يتريد من انخرق - شحمته بفضله
 الوار من عذبة - لا يجيب - رفة فبروه يذمر عنه فيؤثر الحسنة وينزل ذمها لوطورونه تحفر
 ذلك بحافله - على ما الوجه - فيكون ذلك لا محالة اذ عند بل رعا بهجهم السجاع على
 جسمه فيسب من الالهة ان مسخرات الموت شئنا بما يتوهم - به الموت من لذة الشفاء والاطراف
 عاينه فاذا ان العقوبة الاخروية افضل من اللذات الحسية الدنيوية ولولا ذلك لما قال
 رسول الله صلى الله عليه وآله ما كيا عن الله تعالى اعدت اجسادى المسلمين ما ليعين رأت
 ولا ادن - لا خطر على قلب بشر وقال تعالى فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرائع فيهذا
 وجهه في المساجدة الى العلم انما هو ومن جلته العلوم العقلية المحضة ومن العلم بالله وسفاته
 ولا تسكته وكما بعو كسبه وجود الاشياء عنه وما راء ذلك ان كان ربي له الالهة وموتاه لا حله وان
 لم يكن وسيلة اليه كانوا لا تعلموا ولا يعرفوا فروع العلوم المتفرقة فهي صناعات وحرف كسائر
 الصناعات واما الحاجة الى العمل والعبادة فليتر كسبة النفس وان النفس في هذا البدن
 مسدودة عن دراستها في الاشياء لا تكونها منطبقة في البدن بل لا شغاله او تزعمها في شهورها
 وشوقها الى مقتضياتها وهذا النزوع والشوق هيمنة للنفس فربما فيها وقد كان منها بطون
 المواظبة على اتباع الشهوات والتأثر على الانس بالمحسوسات المستنادة فاذ اتسكنت من النفس
 فعات البدن كانت هذه الصفات متمكنة من النفس ومؤذبة من وجهين (أحدهما) انه انما
 عندها عن لذاتها الخاصة بها وهو الاتصال بالملائكة والاطلاع على الامور الجميلة الالهية ولا
 يكون معها البدن الشاغل فليتها عن التألم كما قبل الموت (والثاني) انه يبقى معها المحرص
 والميل الى الدنيا واسبابها ولداتها وقد استلبت منها الاكلة فان البدن هو الالهة للوصول
 الى تلك اللذات فيكون حاله حال من عشق امرأة والفراسة واستأنس باولاده واستقر روح الى
 مال وابتهج بحشمه فتل مشوقه وعزل عن رياسته وسى اولاده ونساؤه واتخذ أمواله
 أهله واسقطت بالكلمة حشمة فيقامى من الامم لا يخفى وهو في هذه الحياة غيرة قطع
 الامل عن عود امثال هذه الامور فان أمر الدنيا غادر رايح فكيف اذا انقطع الامل بفقد البدن
 بسبب الموت ولا يخفى عن التضرع بهذه المميزات الا كفى النفس عن الهوى والاعراض عن
 الدنيا والاقبال بكنه الجدل على العمل والتقوى حتى تنقطع عن لاشها عن الامور الدنيوية وهو
 في الدنيا او تستحكم علاقتها مع الامور الاخرية فاذا مات كان كالتخلص من مجن والواصل
 الى جميع مطالبه فهو جنته وان يمكن سلب هذه الصفات عن النفس وهو هو بالكتابة فان
 الضرورات البدنية جاذبة اليها الا انه يمكن تضعيف تلك العلاقة ولذا قال الله تعالى وان
 منكم الاواردها كن على ركب حقاء قضيا الا انه اذا خضعت العلاقة لم تستند كتابة فراقها

ونظم الاقتداء بما اطلع عليه عند الموت من الامور الالهية فاما أثره معرفة الدنيا والتزوع
 اليها على غريب كمن يستنصر من وطنه الى منصب عندهم وذلك مرتفع فبعد ترقى نفسه حالة
 التراق على اهلها ووطنه فيأذى اذى ما ولكن يخفى بما يستأخذه من لذته لا يحتاج بالمالك
 وان رايته واذا لم يكن سلب هذه الصفات ممكنة فقد ورد الشرع في الاخلاق بالوسط بين كل
 طرفين متقابلين لان الماء العاتل جارا ولا بارد فكذا به بعد من المستفين فلا ينبغي ان يبالغ في
 اسس المال فيستحكم فيه حرص المال ولا في الاتفاق فيكون مبدرا ولا ان يكون ممنه من كل
 الامور فيكون جبانا ولا منهم كافي كل امر فيكون متهورا بل يطلب المجود فانه التوسط بين البخل
 والتبذير والشجاعة فانها التوسط بين الجبن والتهور وكذلك في جميع الاعتدال لا في
 الاعتدال في طويل والشرع بالفت في تفصيلها ولا سبيل الى تذيب الاخلاق الاجراما بقانون
 الشرع في العمل حتى لا يتبع الانسان هواه فيكون قد اتخذ الهه هو اديل يتقيد الشرع
 فيقدم ربحهم باشارته لا باختياره فتمتدب اخلاقه ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق والم
 جميعا فهو الهالك ولذلك قال تعالى قد اطلع من ركاها وقد خاب من دساها ومن جمع الفضيلتين
 النجاة والعمامة فهو العارف العابد وهو الـ مبد المطلق ومن له الفضيلة العلمية دون العملية
 فهو العالم الفاسق فتمتدب دة ولا يكن لا يوم لان نفسه قد كملت بالعلم ولكن العواض
 البدينية الطمعة تلطمح عارضا على خلاف جوهر النفس وليس يجب له الاسباب المتحيرة
 فيجوز على طول الزمان ومن له الفضيلة العملية دون العلمية يسلم ويجوز عن العلم ولا يخطئ
 بالسعادة الكاملة وزعموا ان من مات قد قامت قيامته (وامانا) ورد في الشرع من الصور
 فالقصد ضرب الامثال لقصور الافهام عن درك هذه الذات فتمثل لهم بما يفهمون ثم ذكر
 لهم ان تلك الذات فوق ما وصف لهم فهذا مذمهم (وممن) نقول اكره هذه الامور في ر على
 مخالفة الشرع فاننا لا نذكر ان في الآخرة انواعا من اللذات اعظم من المخرسات ولا
 تذكر بقاء النفس عند مفارقة البدن (ولكننا) عرفنا ذلك الشرع اذ ورد بالمعاد ولا يظهر
 المعاد الا ببقاء النفس وانما اذكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل والمكن
 المخالف للشرع منها انكار حشر الاجساد وانكار اللذات المحسوسة مانبية في الجنة والالام
 الجسمانية في النار وانكار وجود جنة ونار كما وصف في القرآن فما المانع من تحقيق الجمع بين
 السعادتين الروحية والجسمانية وكذا الشقاوة وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم ان لا يعلم
 جميع ذلك وقوله اعدت لعبادي المسالحين ما لا عين رأت وكذلك وجود تلك الامور المشرفة
 لا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين الامرين أكمل والموعود أكمل الامور وهو ممكن فيجب
 التصديق به على وفق الشرع (فان قيل) ما ورد فيه امثال ضربت عني حد افهام الخلق كما
 ان الوارد من آيات التشبيه واخباره امثال على حد فهم الخلق واصفان الالهية مقدسة عما
 يفعله عامة الناس (والجواب) ان التصوية بينهم ما تمح كماله ما يقتضيان من وجهين
 (أحدهما) ان الالفاظ الواردة في التشبيه بمنزلة التأويل على عادة العرب في الالفاظ الدارة
 وما زدت في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال بلغ مبلغ الاحتمال التأويل فلا يبقى
 الاكمل الكلام على التاميس بتقريب تقبيل الحق لمصلحة الخلق وذلك مما يتقدس عنه منسوب

النبوة (والثاني) إذا دلالة العود على استصحاب المكان والجمعة والصورة ويد
 المجرحة وعين المجرحة وامكان الانتقال والاسقرار على الله سبحانه فوجب التأويل
 بأدلة المعتول وما وعد من أمور الآخرة ليس مما لا في قدرة الله تعالى فيجب الجري على القول
 بالكلام بل على ما هو الذي هو صريح فيه (فان قيل) وقد دل الدليل العقلي على صحة البحث
 الاجساد كما دل على صحة تلك الصفات على الله تعالى فدل على صحة البحث العقلي على صحة البحث
 (المدالك الاول) قولهم تقدير العود الى الابدان لا يعود ثلاثة أقسام اما أن يقال الانسان عبارة
 عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به كإذهب اليه بعض المتكلمين وأن النفس التي هي
 قائمة بنفسها أومدبرة للأسم فلا وجود لها ومعنى الموت انقطاع الحياة أي امتناع الخلق عن
 نظفه فتنعدم والبدن أيضا يتعدم ومعنى المعاد إعادة الله تعالى إليه بدن الذي انعدم وورده الى
 الوجود وإعادة الحياة التي انعدمت أو يقال ان مادة البدن تبقى ترابا ومعنى المعاد ان يجمع
 ويركب على شكل الاكسج ويخلق فيه الحياة ابتداء فهذا قسم واما أن يقال النفس موجودة
 وتبقى بعد الموت ويكون رد النفس الى البدن الاول يجمع تلك الأجزاء بعينها وهذا قسم واما
 أن يقال رد النفس الى بدن سواء كان من تلك الأجزاء أو من غيرها ويكون العائد ذلك الانسان
 من حيث ان النفس تلك النفس واما المادة فلا النفسان هما اذا الانسان ليس اناسا بل
 بالنفس (وهذه) الأقسام الثلاثة باطله (اما الاول) فظاهر البطلان لانه مهما انعدمت الحياة
 والبدن فاستثنى خلقها ليجادل ما كان لا عين ما كان بل العود المفهوم هو الذي يفرض فيه
 بقاء شيء وتعد شيء كما يقال عاد فلان الى الانعام أي ان المتبع باق وترك الانعام ثم عاد اليه أي عاد
 الى ما هو الاول بالجنس ولكنه غير بالعدد فيكون عودا بالحقبة الى مثله لا اليه ويقال فلان عاد
 الى البلد أي بقي موجودا خارجا وقد كان له كون في البلد عاد الى مثل ذلك وان لم يكن شيء
 باقيا وشيئان متعديان فمتانان يتخللهما زمان لم يتم اسم العود أو تلك مذهب المعتزلة
 في عدم المعلوم شيء ثابت والوجود حال يعرض له مرة وينقطع تارة ويعود أخرى فيتحقق معنى
 العود باعتبار بقاء الذات ولكنه رفع له عدم المطلق الذي هو النفي المحض وهو ثابت لذات
 مستمرة الثبات الى أن يعود اليه الوجود وهو محال وان احتال ناصر هذا القسم بان قال
 تراب البدن لا يفي فيكون باقيا فتعاد اليه الحياة فتقول عند ذلك يستقيم أن يقال عاد التراب
 جبا بعد ان انقطعت الحياة عنه مدة ولا يكون ذلك عودا للانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه
 لان الانسان انسان لا عبادته والتراب الذي فيه اذ يتبدل عليه سائر الأجزاء أو أكثرها بالقدرة وهو
 ذلك الاول بعينه فهو هو باعتبار روحه ونفسه فاذا عدت الحياة والروح فاعدم لا يعقل عوده
 وانما يستأنف مثله ومهم خلق الله حياة انسانية في تراب يحصل من بدن شجرة أو فرس أو
 نبات كان ذلك ابتداء خلق انسان فانه مودم قلا يعقل عوده والعائد هو الموجود أي عاد الى
 حاله كانه من قبل أي الى مثل تلك الحالة فالعائد هو التراب الى صفة الحياة وليس الانسان
 اناسا بيده اذ قد يصير بدن الفرس غدا لانسان فيخلق منه نطفة يحصل منها انسان فلا يقال
 الفرس انقلب انسابا بل الفرس نفس بصورته لا عبادته وقد انعدمت الصورة وما بقي الامادة
 (واما القسم الثاني) وهو تقدير بقاء النفس وردها الى ذلك البدن بعينه فهو لو تصور المكان

معاد إلى عودا إلى تدبير البدن بعد مفارقة - ولكنه محال أذ بدن الميت يفصل ترابا أو تافا كله
 المبدن والطير والسمك ما هو بخار أو هو ماء أو عتج هو الماء بخاره ومائه متزايا بعد
 اقترانه واستخلاصه - ولكن ان فرض ذلك استحالة على قدرة الله تعالى ولا يتخلوا ما ان يجمع
 الاجزاء التي مات عليها فقط فيفسخ في ان يعاد الاقطع ويحذووع الانف والاذن وقاص الاعضاء
 كما كان وهذا مستحيل لا سيما في أهل التجففة والذين تخلوا ناقصين في ابتداء الفطرة فاعادتهم
 على ما كانتوا عليه من الخزال عند الموت في غاية النكاحال هذا ان اقتصر على جمع الاجزاء
 الموجودة عند الموت وان جمع جميع اجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين
 (أحدهما) ان الانسان اذا تغذى بلحم انه ان وقد حوت به العاد في بعض البلاد ويكثر وقوعه
 في أوقات القحط فيقتل حشره ما يجمعه لان مادة واحدة كانت بدنا لا كثر لو صارت بالفتداء
 بدنا بعد ذلك فلا يمكن ولا يمكن رد نفسين إلى بدن واحد (والثاني) ان مقتضى ان يعاد جزء واحد بد
 ولبا ورجلا فانه ثبت بالنسبة ان الاجزاء العضوية يغذى بعضها بفضله فلهذا بعض
 فيه تغذى الكبك بجزء القلب وكذا سائر الاعضاء فمريض اجزاء معينة وقد كانت مادة تجارة من
 الاعضاء نافي أي عضي بعد بل يحتاج في تدبير الاستحالة الاولى إلى اكل الانسان ذاتا ذا
 تأملت ظاهر التربة المعمورة مات بعد طول الزمان أن ترابا اجث المرقى قد تتربت ووزع فيها
 رعرس وصارت حبا وناقصة وتناولها الدواب فصارت لحما وتناولها فعدت ابدنا لها من
 مادة اشار اليها الا وقد كانت بدنا لاناس كثيرة فاستحالت وصارت ترابا ثم نباتا ثم شجرا ثم حبرا
 بل يلزم منه محال ثالث وهو ان النفوس المرافقة للابدان غير متناهية والابدان متناهية فلا يتق
 المواد التي كانت مواد الانسان بانفس الناس كلهم بل تضيق بهم (وأما القسم الثالث) وهو رد
 النفس إلى بدن انسان من أي مادة كانت وأي تراب اتفق فهذا محال من وجهين (أحدهما)
 أن المواد القابلة للكون والفساد محصورة في مقعر ذلك القمر لا يمكن علمها من زيد وهي متناهية
 والنفس المرافقة للابدان غير متناهية فلا تنفي بها (والثاني) ان التراب لا يقبل تدبير نه من
 ما بقي ترابا بل لا بد وان تترج العناصر امرا جاضا هي اذ تترج الذرة فلهذا بل الخشب والحديد لا يبدل
 هذا التدبير ولا يمكن اعاده الانسان ويخضع من خشب أرح - بل يبدل لا يكون انسانا الا اذا انعم
 اعضاء بدنه إلى اللحم والظلم والاخلط ومهما استعد البدن والمزاج لقبول نفس استحق من
 المبادئ الواهية للنفوس حدوث نفس فيتوارد على البدن الواحد انسان ومهبطا بل من ذهب
 التنازع فان رجع إلى اشتغال النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن
 الاول فالملك الذي يدل على بدلان التنازع يدل على بطلان هذا المذهب (والاعتراض) هو
 أن يقال هم تذكرون على من يختار القدم الاخير يرى أن النفس باقية بعد الموت وهو حوهر
 قائم بنفسه وان ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه الشرع في قوله تعالى ولا تقسمين الذين قتلت في
 سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون وبقوله عليه السلام أرواح الناصحين في جوارح
 طير خضر معانة تحت الأرض وعباد ردهم الانتباه بعد موت الارواح المصدقات والخبرات
 وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره وكل ذلك يفتي على البقاء نعم قد دل على ذلك على الموت
 والشور بعدهم بعد البدن وذلك ممكن برده إلى بدن أي بدن كان من مادة البدن الاول أو من

غيره او من مادة اسستوه خلفها فانه هو بنفسه لا يبدله اذ يتبدل عليه اجزاء البدن من
 المصري الى الكبير بالزال واليمن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الانسان يوما
 فهذا مقدورته ويكون ذلك عودا الى النفس فانه قد تذر عندها ان تحلى بالالام والاعراض
 الحسية فانه بعد ذلك وقد أعيدت اليها آلة مثل الاولى فكان ذلك عودا اعتقا وما ذكره من
 استحالة غذاها يكون النفس غير متناهية وكون المواد متناهية بحال لأصل انه فانه يتبدل على قدم
 العالم وتغلب الادوار على الدوام ومن لا يتقدم العالم فانه غرض المتعارفة لا يبدل ان عتده
 متناهية ولا يستأثر من المواد اذ رجوده وان لم انهما أكثر فانه تعالى قادر على الخلق
 واستئناف الانساج وانكاره انكار لغيره الله تعالى على الاحداث وقد سبق ايضا في هذه المسئلة
 حدوث العالم (واما) احاطة التامة بان هذا تماضي فلامساحة في الاشياء خاورد الشرع به
 يجب دمه بدقه فايمكن تداخله وانما نحن نذكر التماضي في هذا العالم فاما الميت فلا نذكره
 مع نفاء جنات اوليهم (وقولكم) ان كل مزاج اسستوه قد تحولت نفس احق حدوث نفس من
 الابد الى رجوع الى ان حذر النفس بالطبع لا بالارادة وقد بطلنا ذلك في مسئلة حدوث العالم
 كيف ولا يبعد على مساق مذهبكم ايضا ان يقال انما يستحق حدوث النفس اذا لم تكن نفس
 موجودة ففستأثر نفس فيبقى ان يقال فلم لم يتعلق بالارادة المستعدة في الارواح قبل البعث
 والنشور بل في تائها فيقال له ان النفس المتعارفة تصدح نوما آخر من الاستعداد ولا يتم
 سببها الا في ذلك الوقت ولا بد في ان يفارق الاستعداد المشرط للنفس الكمال المتعارفة
 بالاستعداد المشرط للنفس الحادثة ابتداء التي لم تستعد كما لا بد ببر البدن مدة والله تعالى
 اعرف بنات الشرط والاشياء واوراق حضورها وفورده الشرع به وهو ممكن فيجب التصديق
 به (المالك الثاني) ان قالوا ليس من المقدور ان يقبل الحديد قويا منسوجا بحيث يتجهبه الانسان
 الا بخل اجزاء الحديد الى بدنه العناصر باسباب تستولى على الحديد فتحمله الى بساط العناصر
 ثم تجمع العناصر وتدار في أطوار الحفظة الى ان يكسب صورة القطر ثم يكسب القطر صورة
 النزل ثم النزل يكسب الانتظام المعلوم الذي هو النسيج على هيئة معلومة ولو قيل ان قلب
 الحديد يحمله فطبيعة ممكن من غير الاستحالة في هذه الاطوار على سبيل الترتيب كن يحال ان
 يجوز ان يخطر لانه ان هذه الاستحالات يجوز ان يحصل كلها في ازمان متتالية ولا يحس
 الانسان بطولها فيظن انه وقع فجأة دفعة واحدة وقد اعقل هذا الانسان الموت المحسور
 لو كان بدنه من حجر او ياتون اودرا وترب محض لم يكن انفسا فبالا يتصور ان يكون انسانا
 الا ان يكون متشكلا بالشكل المخصوص مركبا من العظام والعروق واللحوم والغضاريف
 والاعلاط والاشياء المفردة تتقدم على المركبة فلا يكون البدن مالم تكن الاعضاء مولا تكون
 الاعضاء المركبة مالم تكن العظام واللحوم والعروق ولا تكون هذه المفردات مالم تكن الاخلاط
 ولا تكون الاخلاط الاربع مالم تكن موادها من الغذاء ولا يكون الغذاء مالم يكن حيوان
 ونبات وهو اللبم والمحجوب ولا يكون حيوان ولا نبات مالم تكن العناصر الاربعة جميعا
 متميزة بشرائط مخصوصة طويلة أكثر فاصلا جلتها فاذن لا يمكن ان يتجدد بدن الانسان
 لتجدد النفس اليه الا بهذه الامور (ولهذا) اسباب كثيرة أقية قلب التراب انسانا بان يقال له كن

فيكون أوبان تهبه أسباب انقلابه في هذه الأدوار وأساسه هو الفناء النطفة المحترقة من لباب
 بدن الإنسان في رحم حتى يعتمد من دم الطه من الغذاء ثم يخلق مضخة ثم علة ثم جنين ثم
 لمخلات ثم شأنا ثم كهل لا تقول القائل يقال له كن فيكون غير معتول إذا التراب لا تهاب يا ابتلاه
 أنسا نادون الترد في هذه الاطوار محال وتردده في هذه الاطوار دون جريان هذه الاسباب محال
 فيكون البعث محالا (والاعتراض) اننا نسلم ان الترقى في هذه الاطوار لا بد منه حتى يصير بدن
 الانسان نجارا لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة فانه لو بقي حديد لما كان ثوبيا لا بد وان يصير
 قطعا مغزولا ثم منسوخا ولكن ذلك في لحظة أو في مدة ممكن ولم يبد لنا ان البعث يكون في
 أوج ما يقدر ان يكون جيع النظام وانشاء اللحم وانباته في زمان طويل وليس المناقشة فيه
 وانما النظر في ان الترقى في هذه الاطوار يحصل بمجرد القدرة من غير واطة أو بسبب من
 الاسباب وكلاهما ممكن عندنا كما ذكرناه في المسئلة الاولى من الطبيعيات عند الكلام على
 اجراء العادات وان المقترقات في الوجود اقترانها ليس على طريق التلازم بل العادات يحوز
 نوعها فيحصل بقدرة الله تعالى هذه الامور دون وجود اسبابها وأما الثاني فهو ان تقول ذلك
 يكون باسباب واسكن ليس من شرطه ان يكون السبب هو الله وحده بل في خزانة المقدرات
 محائب وغرائب لم يطالع عالمها يسكرها من يظن ان لا وجود الا لما شاهد كما يسكر طائفة
 السحر والنار نحيات والظلمة سمات والمعجزات والكمالات وهي ثابتة بالانساق باسباب
 غريبة لا يطالع عليها بل لو لم ير انسان الغناطيس وجذب الحديد وحكي له نالا لا تستكره
 وقال لا تصور جذب الحديد الا بغيره عليه ويجذب فانه لما شاهد في الحس حتى
 اذا شاهدته فحبب منه وعلم انه قاصر عن الاحاطة بمحائب القدرة وكذلك القدرة المنسكرة
 للبعث والنشور اذا بعث من القبور وراوا محائب صمد مع الله فيه ندم وانفاد لا تتفهيم
 ويحسرون على وجودهم تحسرا لا يفهمهم ويقال لهم هذا الذي كنتم به تكذبون كالذي يكره
 بالخواص والاشياء الغريبة بل لو خلق انسان عاقلا ابتداء وقيل له ان هذه النطفة القدرة
 المشابهة الاجزاء تنقسم اجزاؤها المتشابهة في رحم آدمية الى اعضاء مختلفة لحمية وعظمية
 وعصبية وغضروفية وعروقية وشحمية فيكون منها الذين على سبع طبقات محتشاة في المزاج
 واللسان والاسنان على تفاوتها في الرخاوة والصلابة مع نجاورهم او هل جاز الى البدائع
 التي في الفطرة لكان انكار أشد من انكار المخلدة حيث قالوا انذا كنا عظاما متخرجة لا به فليس
 يتفكر المنكر للبعث انه من ابن عمر في انحصار اسباب الوجود فيما شاهدته ولم يبعد ان
 يكون في احباء الابدان من اج غير ما شاهد وقدر في بعض الاخبار انه يغمر الارض في
 وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف ويختلط بالتراب فاي بعد في ان يكون في الاسباب الالهية
 أمر يشبه ذلك ونحن لا نطلع عليه ويقتضي ذلك ان يعاين الاجساد واستعدادها لقبول انه موسى
 المشورة وهل هذا الانكار مستند الا لا تبعاد الجرد (فان قيل) ان فعل الالهى له مجرى واحد
 مضروب لا يتغير ولذلك قال تعالى وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقال تعالى ولن نجد لسنة
 الله تبدل ولا هذه الاسباب التي اوهمت اسكانهم ان كانت فينبغي ان تطرد ايضا وتكرران
 غير نهاية وان يبقى هذا النظام الموجد في العالم من التولد والتوالد الى غير نهاية بعد الاعتراف

بالتكرار والتدوير فلا بد من مختلف مناج الامور في كل انفس القسمة مثلاً لا يمكن تكون ذلك التبدل أيضاً دائماً أبدياً على سنين واحداً فاذن سنة الله لا تبدل فيها وهذا انما كان لان الفعل الالهي يصدر عن المشيئة الالهية والمشيئة الالهية ليست متعينة بالجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها فيكون الصادرة منها كيفما كان من نظامها انتظاماً يجمع المزايا والآثار على نسق واحد كما نراه في سائر الاسباب والمسببات فان جوهرهم اسرار التوالد والتناسل بالطريق المشاهد الا ان اعود هذا المنهج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرار والدور فقد رفعتم القيامة والاكثرة وما دل عليه من لواهر المخرج انما يلزم عليه ان يكون قد تقدم على وجودها هذا البعث كرات وسيعود كرات وهكذا على القريب (وان قلتم) ان السنة الالهية بالكلية تبدل الى جنس آخر ولا تعود قط هذه السنة وقد قسم مدة الامكان الى ثلاثة اقسام قسم قبل خالق العالم اذ كان الله تعالى ولا عالم وقسم بعد خلقه على هذا الوجه وقسم به عود الاجسام وهو المنهج البعثي بطل الاتساق والانتظام وحصل التبدل لسنة الله وهو محال فان هذا الخلق يمكن بمشيئة محتاجة باختلاف الاحوال اما المشيئة الازلية فلها مجرى واحد مضروب لا تبدل عنه لان الفعل مضاهي للمشيئة والمشيئة على سنين واحد لا تختلف بالاضافة الى الزمان وزعموا ان هذا لا ينقض قولنا ان الله تعالى قادر على كل شيء قلنا نقول ان الله تعالى قادر على البعث والنشور وجميع الامور المحسنة على معنى انه لو شاء لفعل وليس من شرط صدق قولنا هذا ان يشاء ولا ان يفعل وهذا كما اننا نقول ان فلانا قادر على ان يجر ربة نفسه وينفخ بطن نفسه وصدق ذلك على معنى انه لو شاء لفعل وانما لم يفعل ولا يشاء ولا يفعل وقولنا لا يشاء ولا يفعل لا ينقض قولنا انه قادر بمعنى انه لو شاء لفعل فان المحليات لا تناقض الشرطيات كما ذكر في المنطق اذ قولنا لو شاء لفعل شرطى موجب وقولنا ما شاء وما فعل جمليتان سالتان والسالبة الجملة لا تناقض الموجبة الشرطية فاذن الدليل الذي دلنا على ان مشيئته ازلية وليست متعينة يدلنا على ان مجرى الامر الالهي لا يكون الاعلى انتظام واتساق بالتكرار والعسود وان اختلف في احوال الاوقات فيكون اختلافه ايضا على انتظام واتساق بالتكرار والعود وما غير هذا فلا يمكن (والجواب) ان هذا استدلال من مسئلة قدم العالم وان المشيئة قدعية فليكن العالم قديماً وقد ابطنا ذلك وبيناه لا يبعد في العقل وضع ثلاثة اقسام وهو ان يكون الله تعالى موجوداً ولا عالم ثم يحتاج العالم الى النظم المشاهد ثم يستأنف نظاماً ثانياً وهو الموعود به في الجنة ثم يقدم الكل حتى لا يبقى الا الله سبحانه وهو ممكن لولا ان الثمر قد ورد بان الثواب والعقاب والجنة والنار لا آخر لها وهذه المسئلة كيف ما رددت تبني على مسئلتين احدهما حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم والثانية نزع العادات بخلاف المحدثات دون الاسباب او احداث اسباب على منهج آخر غير معتاد وقد فرغنا من المسئلة اثنتين جميعاً

في خاتمة الكتاب فان قال قائل قد فصّلت مذاهب هؤلاء افقة طعون بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتداهم قتادهم قلنا تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل احداها مسئلة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها قديمة والثانية قولهم ان الله تعالى لا يحيط علمنا بالجزئيات الحادثة من الاشخاص والثالثة في انكيار بعث الاجساد وحشرها فلهذا اسألنا في الثلاث لا نالهم الا باللام

بوجه ومعتقدها معتقد كذب الأديان وانهم ذكر وأما ذكره عن سبيل المصلحة في بيانها
 الخلق وتفهيمها وهذا هو الكفر الصريح الذي لم يعتقد أحد من فرق المسلمين فإما بعد هذه
 المسائل الثلاثة من أهم فهم في الصفات الإلهية وتوحيدها التوحيد فيها أخذهم قريب من
 هذا ذهب إلى منزلة وعندهم في تلازم الأعجاب الطبيعية هو الذي صرح الله منزلة به في التوراة
 وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الإسلام إلا هذه الأصول الثلاثة
 يرى تكفير أهل البدع من فرق الإسلام يكفرهم أيضا ومن يتوقف عن التكفير بقدر
 على تكفيرهم بهذه المسائل وأما نحن فلا ننظر إلا أن الخوض في تكفير أهل البدع وما يصح
 منه وما لا يصح كيلا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب والله تعالى لما وفقنا لطلبه
 انتهى كتاب تنهايات الفلاسفة في شرح الإمام الأجل نصيح وحده أي حامدين
 محمد بن محمد الغزالي أكرم الله مأواه وأعلق بضامته الرحمة
 نراه وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأبي

وهو آله وصحبه وسلم
 آمين

هذا الكتاب وقد تكامل فيه ٥ رقت فضائه ورافت موردا
 لأعيب فيه سوى رفاقة لفتاة ٥ وسهولة المعنى الدقيق بن غدا
 قد صاغه المحبر الغزالي من لنا ٥ صاغ المعاني باللائل صبيها
 وأبان فيه من أبعاد الحكمة ٥ قد ألفت ثم الفلاس غدا العباد
 في ألبان من درر العلوم بديعة ٥ حلت تصفود عقائد قبلوا الصدا
 أضحى بدار طباعة الاعلام في ٥ حلل الكمال يشف عن بهمانه في
 يهدي أوفى الأبواب حل مسائل ٥ أفاض على الأذهان من قطر الندى
 وينتهي الأهداء قات مؤرخا ٥ طبع الترافات بأشبه قات يدا
 ١ ٨١ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥

